Editions du Cosmogone
d'anthropologie

Cercle d'Etudes nouvelles

Possessions

[1]

Sous la direction de Jean-Marie Brohm

et Georges Bertin

avec la collaboration de Pascale Catala

---

[1] Francisco De Goya, Le Sabbat des sorcières.1798. Musée Lázaro Galdiano, Madrid, Photo GB, 1999.

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Editions du Cosmogone
d’anthropologie

Cercle d’Etudes nouvelles

A Georges Lapassade et Louis Vincent Thomas

in memoriam

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Sommaire, p.3

Jean-Marie Brohm. *Introduction, les possessions et leurs univers*, **p 7**

La possession dans tous ses états, p. 17

- Georges Lapassade, *Définitions de situations dans les transes visionnaires et les possessions,* **p. 17**

- Jean-Marie Brohm, *Anthropologie de la possession démoniaque,* **p.27**

- Raymond Sémédo, *Les religions traditionnelles, le Christianisme, l'Islam et les cultes de possession*, **p.50**

- Christophe Pons, *Possessions Nord-Sud : les intériorités peuplées,* **p.75**

Histoires de possessions en Europe, p.89

- Maryvonne Abraham, *Les Aboyeuses de Josselin étaient-elles possédées ?***p.89**

- Paul Verdier, *Cuchulainn, le possédé divin,* **p.109**

- Georges Bertin, *Chamanes et sorcières, autour du corps*, **p.122**

- Cécile Imbert, *Quelques remarques à propos de la sorcière, la possédée la stigmatisée,* **p.142**

- Patrick Gaboriau, *Possession et exorcisme, une approche ethnopsychologique,* **p.152**

Les possessions en Afrique noire et au Maghreb, p.163

- Louis-Vincent Thomas, *Notes et propos au sujet de la possession en Afrique Noire,* **p.163**

- Albert de Surgy, *Transe et possession cérémonielle au sud du Togo,* **p.180**

- Jacqueline Trincaz, *Ce sont des dieux qui s'incarnent...***p.202**

- Raymond Sémédo, *Les Khons : possession atypique, transgression, magie ou syncrétisme ?***p.219**

- Philippe Chaudat, *La possession Vorombe dans la région de Tuléar,* **p.230**

- Sadok Abdelsolam, *La yawmiya, liturgie du zâr soudanais : un rite de possession,* **p.241**

- Viviana Pâques, *Un culte de possession : les Gnawa du Maroc,* **p.252**

- Abedlhafid Chlyeh, *La possession rituelle à Marrakech,* **p.261**

- Ahmed Rahal, *Le Stambali tunisien,* **p.273**

Le Brésil, terre de possessions, p.280

- Sylvie Chiousse, *La possession dans le Candomblé au Brésil,* **p.280**

- Florence Dravet, *L'imaginaire entre corps et langage : une problématisation du phénomène de l'incorporation au Brésil,* **p.296**

- Jean Ferreux, *Possessions à Recife,* **p.319**

Aux frontières de la possession, p.330

- France Schott Billemann, *Le retour du dieu danseur*, ***p.330***

- Véronique Nahoum-Grappe, *Les conduites de vertige. Un essai de phénoménologie concrète,* **p.342**

- Sylvie Fougeray, *L'âme et la tripe du masque corporel. Possession versus Incarnation,* **p.352**

- Patrick Legros, *La possession au-delà de son histoire. La puissance démoniaque au service de la pratique spirite quotidienne,* **p.363**

- Pascale Catala, *Possession et hantises*, **p.369**

- Bertrand Méheust, *Les soucoupes volantes, merveilleux de pacotille ou dossier stimulant ?* **p.385**

- Philippe Grosbois**,** *Le diable, le Bon Dieu et le prêtre exorciste,* **p.395**

- Annick Benoist, *Pentecôtisme, théologie de la prospérité et transes de pseudo guérison,* **p.406**

Applications…p. 420

Camus Dominique Pouvoirs sorciers, (note de lecture), **p.420**.

Jean François Beauchêne, Transterpsychothérapie, Incidences des musiques traditionnelles des provinces de l'Ouest de la France, **p. 421**

Georges Bertin. *Conclusion,* p 436

Editions du Cosmogone
d’anthropologie

Cercle d’Etudes nouvelles

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Legend of saint Francis, Exorcism of the Demons at Arezzo,

Upper Church San Francesco, Assise

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Introduction.

Les possessions et leurs univers

Jean-Marie Brohm

La genèse de cet ouvrage est étroitement liée au colloque sur la possession organisé au Centre d'animation culturelle de Bagnoles-de-l'Orne du 24 au 27 septembre 1992 par Georges Bertin, alors Directeur de l'Institut de Psychologie et Sciences Sociales Appliquées à l'Université Catholique de l'Ouest (Angers), l'équipe du Cercle d'Études Normand d'Anthropologie, l'Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques (Université Montpellier III) dont j'étais à l'époque le directeur. Les actes de ce colloque – à la fois studieux, festif et convivial – furent ensuite publiés par la revue *Galaxie Anthropologique* fondée et dirigée par Louis-Vincent Thomas, professeur émérite de sociologie et d'anthropologie à la Sorbonne et président de la Société française de thanatologie [2]. Lorsque Georges Bertin proposa de rééditer l'essentiel des deux numéros de *Galaxie Anthropologique*, l'idée nous vint immédiatement d'associer d'autres chercheurs pour diversifier les problématiques et les thématiques de ce champ anthropologique d'une extraordinaire complexité. La question des différentes formes de possession concerne en effet la quasi totalité des sciences humaines – l'ethnologie, la sociologie, l'histoire des religions, l'ethnopsychanalyse, la psychanalyse, la mythologie, la linguistique. Elle relève aussi – du fait même de la multiplicité kaléidoscopique de ses manifestations et de ses effets, aussi bien pour les individus que pour les groupes culturels ou les sociétés globales –, d'une épistémologie de la transversalité et du

[2] *Galaxie Anthropologique*, n ° 2/3 (« Possessions. Histoires, croyances et traditions »), juillet 1993 ; *Galaxie Anthropologique*, n ° 4/5 (« Possessions. Fantasmes, mythes et ravissements »), août 1993.

complémentarisme [3] qui exige le décloisonnement des disciplines et la pluralité des approches [4].

Le présent volume réunit ainsi trois types de contributions qui se complètent tout en restituant l'extrême plasticité et diversité des phénomènes associés aux possessions :

a) Des *investigations théoriques* qui tentent de cerner la spécificité, l'origine et les conséquences sociales, culturelles, psychologiques, religieuses, thérapeutiques des possessions.

b) Des *enquêtes ethnographiques* qui décrivent et analysent divers types de possessions selon les aires géographiques et les périodes historiques envisagées (Europe, Afrique noire, Maghreb, Brésil).

c) Des *recherches originales* qui explorent les frontières, les marges, les réalités périphériques plus ou moins analogues ou apparentées aux phénomènes de possession (chamanismes [5], hantises, spiritismes, incorporations, identifications, dédoublements [6], emprises sectaires [7], sorcelleries [8], etc.).

En première approximation, il est possible de distinguer les phénomènes de transe et de possession qui ont longtemps prévalu en Europe, notamment en France, et qui subsistent encore de manière plus ou

[3] Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, « Champs », 1985.

[4] Edgar Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.

[5] Voir par exemple Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999.

[6] Voir Otto Rank, « Le double », *in Don Juan et le Double*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992 ; voir aussi Tobie Nathan, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986, chapitre 2 : « L'ethnopsychiatrie et la pratique du double ».

[7] Voir Anne Fournier et Michel Monroy, *La Dérive sectaire*, Paris, PUF, 1999 ; Tobie Nathan et Jean-Luc Swertvaegher, *Sortir d'une secte*, Paris, Le Empêcheurs de penser en rond, 2003 ; Annick Benoist, « L'emprise sectaire, un meurtre de la pensée », *in Prétentaine*, n ° 31/32 (« L'Univers de la croyance. Crédulité, emprise sectaire, fanatisme. Confiance, foi, espérance »), décembre 2015.

[8] Voir le très riche ouvrage de Colette Arnould, *Histoire de la sorcellerie*, préface de Lucien Jerphagnon, Paris, Éditions Tallandier, « Texto », 2009.

moins nette, en particulier les possessions démoniaques [9], les attaques sorcellaires [10] et les extases mystiques [11], d'une part, et les pratiques rituelles des cultes de possession que l'on rencontre dans de nombreux pays, notamment africains, nord africains et américains, d'autre part. C'est ce que semble suggérer Nicole Échard : « Interprétés négativement comme d'origine démoniaque et, de ce fait, expulsés avec brutalité de notre pratique culturelle, les phénomènes de possession […] ont été ailleurs largement utilisés. Autour de la séquence transe-possession, qui peut n'être qu'une intervention ponctuelle et isolée, se sont constitués, dans certains contextes qui la privilégiaient, des cultes institutionnalisés intéressant tout ou partie de la société. Ni l'unicité de la séquence initiale ni l'analogie des procédures ne sauraient masquer la diversité des représentations véhiculées par ces manifestations et la multiplicité des fonctions qui sont susceptibles de leur être conférées » [12].

Roger Bastide a également insisté sur le fait que « les cultes de possession englobent une très grande variété de types, même si l'on reste […] dans un seul continent, l'Afrique, avec ses prolongements sur la Méditerranée d'un côté, l'Amérique de l'autre » [13]. Il recense alors quelques unes de ces variables : a) « L'individu est possédé par un esprit ou un ancêtre d'une ethnie ennemie, il faut donc le chasser – en Afrique de l'Ouest on est possédé en général par un dieu ou un ancêtre de sa propre ethnie ; loin de le chasser, il faut au contraire le fixer

---

[9] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne, 1938.

[10] Voir par exemple Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977 ; Jeanne Favret-Saada, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009, en particulier le chapitre 6 : « Être affecté ».

[11] Voir *Les corps à prodige. Extase. Photographie Kirlian. Transe et sexualité. Lévitation. Stigmates. Chamanisme. Luminescence. Parfums mystiques* (ouvrage collectif, avec notamment des textes de Mircea Éliade, Jean Lhermitte, Georges Devereux, Olivier Leroy), Paris, Tchou, 1977.

[12] Nicole Échard, « Petites lectures sur des phénomènes de possession africains », *in Archives de sciences sociales des religions*, volume 40, n° 1, 1975, p. 145. Cet article fournit une riche bibliographie.

[13] Roger Bastide, « Prolégomènes à l'étude des cultes de possession », *in Le Rêve, la transe et la folie*, préface de François Laplantine, Paris, Éditions du Seuil, « Points essais », 2003, p. 107.

définitivement à l'individu » ; b) « Chez les Yoruba, on est possédé par une seule divinité ; les Bantons par plusieurs (soit dans des cérémonies différentes, soit au cours d'une même cérémonie, successivement) ; de même en Amérique, les fidèles d'un *candomblé* nagô ne reçoivent que l'*orisha* auquel ils sont voués, ceux de la *Casa das Minas* fôn de S. Luis do Maranhão en reçoivent deux, un dieu adulte et un dieu enfant ; ceux des *Vodous* de Haïti une multiplicité, et de nature souvent différente (*Loa*, *Zaca* et *Ghédé*) » ; c) Une troisième variable « distingue les transes stéréotypées, déterminées par les mythes, qui en modèlent du dehors le cours et les manifestations, ainsi chez les Yoruba ou les Fon, et les transe spontanées, créatrices au contraire de mythes, animatrices de spectacles renouvelables et renouvelés, comme celle des *Zâr* étudiées par Leiris [14] » [15].

Gilbert Rouget, dans un ouvrage majeur, procède, lui aussi, à quelques distinctions essentielles, considérant que « rien n'est plus flou que le concept de possession auquel il est bien commode de recourir mais qui est aussi générateur de bien des confusions » [16]. Ainsi, même s'il existe toute une série de « formes intermédiaires possibles » entre le chamanisme et la possession, la différence entre transe chamanique et transe de possession [17] apparaît comme « triplement marquée : la première est un voyage de l'homme chez les esprits, la seconde est une visite d'un esprit (ou d'une divinité) chez les hommes ; dans la première le sujet en transe maîtrise l'esprit qui s'incarne en lui, dans la seconde c'est l'inverse ; enfin la première est une transe volontaire, la seconde une transe involontaire » [18]. Bien qu'il admette par ailleurs que dans les

[14] Voir Michel Leiris, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Montpellier, Fata Morgana, 1989.

[15] Roger Bastide, « Prolégomènes à l'étude des cultes de possession », *op. cit.*, p. 107.

[16] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 78.

[17] Voir Roger Bastide, « Prolégomènes à l'étude des cultes de possession », *op. cit.*, p. 106 : « Le chaman n'est pas possédé par les esprits, qui lui restent toujours extérieurs, il dialogue avec eux ou il lutte contre eux. Sa transe est orientée vers l'hallucination, qu'il mène ».

[18] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des*

réalités composites des transes de possessions « il ne faut pas s'attendre à se trouver en présence de notions toujours très claires pouvant donner lieu à des catégories précises et bien tranchées », Gilbert Rouget pense possible de distinguer « trois grands types de transe mystique. Le premier consiste en ce que, pendant la transe, le sujet est vu comme ayant changé de personnalité, celle d'un dieu, d'un esprit, d'un génie, d'un ancêtre, disons d'une divinité, ayant pris possession de son corps, s'étant substitué à lui et agissant à sa place [...]. Disons que dans ce cas, il y a possession au sens strict du terme. Le deuxième consiste en ce que le sujet en transe est vu non pas comme ayant changé de personnalité, mais comme étant investi par la divinité ou par une force émanant d'elle, celle-ci coexistant en quelque sorte avec lui, mais en le dominant et le faisant agir ou parler en son nom. Le cas le plus fréquent de cette relation est celle qui s'observe dans les transes attribuées au Saint-Esprit. Nous dirons qu'il y a, dans ce cas, non point possession mais inspiration. Le troisième consiste en ce que la relation entre la divinité et le sujet en transe est vue comme une rencontre, vécue par le sujet, suivant les cas, comme une communion, comme une révélation ou comme une illumination. À l'inverse des deux précédentes relations, celle-ci ne met en jeu aucune sorte d'incarnation. De la transe due au *wajd* et obtenue par la pratique du *dhikr*, nous dirons que c'est une transe communielle. Pour un soufi, autrement dit pour un musulman, il ne peut évidemment être question d'incarner Allah, ni de s'identifier à lui » [19]. Gilbert Rouget singularise également la transe divinatoire. Celle-ci peut être occasionnelle dans des cas de chamanisme, de possession ou d'inspiration, mais elle peut aussi être recherchée en tant que telle, « caractérisée par le fait d'avoir uniquement en vue la divination. Nous dirons qu'il s'agit alors de transe médiumnique ou de médiumnisme. Elle aussi se présente sous une grande variété d'aspects. Dans l'antiquité grecque, le plus illustre exemple fut celui de la Pythie de Delphes. Celle-ci était inspirée, comme on sait, par Apollon, mais sa transe ne consistait nullement à s'identifier

relations de la musique et de la possession, *op. cit.*, pp. 76 et 73.

[19] *Ibid.*, pp. 79-80.

à ce dieu et à l'imiter. On venait la consulter et elle délivrait des oracles » [20].

Gilbert Rouget distingue enfin les deux grandes formes de possession. D'abord les « cultes de possession », liés à la musique et à la transe, qui « sont des formes de religion caractérisées par un certain type de rapport existant entre la divinité et certaines catégories de ses zélateurs que nous appellerons des adeptes, rapport faisant de l'adepte le possédé de la divinité […], qui lui dicte des comportements différents, la substitution s'accompagnant de cette altération du psychisme couramment dénommée transe ». Cette possession a pour fonction d'amener la divinité à exercer son pouvoir pour mettre le possédé et/ou son groupe à l'abri de l'adversité ou à renoncer à l'exercer contre eux, pour les guérir de la maladie ou pour leur révéler l'avenir [21]. Ensuite les « possessions réprouvées ». Il est en effet des cas où, « loin d'être cultivée par la société, la possession y est réprouvée, soit unanimement et par les possédés eux-mêmes, soit par une fraction, majoritaire ou minoritaire suivant les circonstances, de la population. Les célèbres possessions de Loudun qui défrayèrent la chronique au XVII ° siècle, étaient unanimement réprouvées, puisqu'elles étaient démoniaques et vues comme telles aussi bien par celles qui y étaient sujettes que par l'opinion générale » [22]. Dans l'Europe chrétienne, on le sait, les principales possessions réprouvées furent en effet pendant des siècles les possessions par « Satan et ses légions », au point d'ailleurs que la démonologie avait revêtu l'aspect d'une *névrose culturelle* massivement partagée. Mais si le Diable ne peut plus être considéré aujourd'hui comme un personnage réellement existant – que les exercices de piété religieuse et les rites d'exorcisme sont capables de neutraliser ou d'« expulser » des personnes et collectivités possédées (églises, monastères) –, il reste encore une *puissance psychique* capable de perturber, voire de traumatiser des esprits fragiles en proie à des

[20] *Ibid.*, pp. 83-84.
[21] *Ibid.*, pp. 85-86.
[22] *Ibid.*, p. 86.

troubles psychiatriques. « Les possessions sont les équivalents de nos névroses, écrit Freud, pour l'explication desquelles nous avons à notre tour recours à des puissances psychiques. Les démons sont à nos yeux des désirs mauvais, rejetés, des descendants de motions pulsionnelles mises à l'écart, refoulées. Ce que nous refusons, c'est simplement la projection dans le monde extérieur à laquelle le Moyen Âge soumettait ces entités psychiques ; nous postulons qu'elles sont le produit de la vie intérieure des malades, où elles ont leur demeure » [23].

Pour Gilbert Rouget la possession est « essentiellement l'envahissement du champ de la conscience par *l'autre*, c'est-à-dire par quelqu'un venu d'ailleurs » [24]. Celui-ci peut être le « Grand Autre » (Dieu, Satan, démon, une divinité, par exemple Dionysos), mais aussi tous les « autres », étranges ou insolites, venus de différents « ailleurs » (l'étranger, le gourou, le sorcier, le revenant, l'extraterrestre). Pour Tobie Nathan la possession consiste également « en l'occupation de "l'intérieur" d'un sujet par un être culturel » [25]. Celle-ci peut être alors aussi bien l'occupation de son corps (de son enveloppe charnelle) que l'occupation de son esprit (de son âme), par exemple par la jalousie amoureuse [26]. Par ailleurs les êtres culturels peuvent être des personnes en chair et en os (un leader charismatique, un psychanalyste, un enseignant, un maître, une relation amoureuse), des entités mythiques (dieux, esprits, génies, ancêtres, vampires, zombies) ou des êtres d'esprit et de croyance (idéaux, saint(e)s, personnages de fiction), ce qu'Edgar Morin appelle les êtres de la « noosphère ». Ces entités,

[23] Sigmund Freud, « Une névrose diabolique au XVII ° siècle », *in L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 270. Freud rappelle également le caractère d'inquiétante étrangeté de la croyance à l'intervention de forces occultes, par exemple dans la sorcellerie, la magie et l'animisme, mais aussi dans l'épilepsie, la folie ou la possession. « D'une manière conséquente et presque correcte sur le plan psychologique, le Moyen Âge avait attribué toutes ces manifestations pathologiques à l'action de démons » (Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », *in L'inquiétante étrangeté et autres essais*, *op. cit.*, p. 249).

[24] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, *op. cit.*, p. 187.

[25] Tobie Nathan, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatri e clinique*, *op. cit.*, p. 145.

[26] Daniel Lagache, *La Jalousie amoureuse*, Paris, PUF, « Quadrige », 2008.

souligne-t-il, peuvent toutes nous posséder, d'une manière ou d'une autre. Prenant l'exemple des dieux, Edgar Morin rappelle qu'ils « ont le pouvoir sur-humain de s'incarner en nous dans la plénitude de leur être avec leur voix et leur volonté, et de *nous posséder littéralement* [...]. Surgis comme des ectoplasmes collectifs des esprits/cerveaux humains, les dieux deviennent des individualités, chacune dotée de son principe d'identité, de sa psychologie, de sa corporalité propre [...]. Ils agissent, interviennent, demandent, écoutent. Ils sont réellement présents dans les cérémonies religieuses, et, dans les rites comme ceux du vaudou ou du candomblé, ils s'incarnent, parlent, exigent. Les dieux règnent, ordonnent des sacrifices, s'en réjouissent [...]. Sous l'angle de la psychologie humaine, ce sont les projections de nos désirs et de nos craintes qui transcendantalisent les dieux. Mais, sous l'angle noologique, ce sont les dieux qui s'autotranscendantalisent à partir de la formidable énergie psychique qu'ils puisent dans nos désirs et nos craintes » [27].

Pour être complet, il faut aussi rappeler que les transes constituaient chez les Grecs anciens un aspect important de la vie religieuse. On doit à Platon une typologie intéressante des *mania* (folie, délire, fureur) qui peuvent s'emparer des individus selon les circonstances. Dans *Phèdre*, Socrate explique en effet qu'il existe « deux espèces de folie : l'une qui est due à des maladie humaines ; l'autre, à une impulsion divine, qui nous fait rompre avec les règles habituelles [...]. Dans la folie divine, nous avons distingué quatre parties. Nous avons rapporté à Apollon l'inspiration divinatoire ; à Dionysos, l'inspiration initiatique ; aux Muses, l'inspiration poétique ; la quatrième enfin, la folie amoureuse, nous l'avons rapportée à Aphrodite et à Éros. Et nous avons déclaré que la folie amoureuse était la meilleure » [28]. La *mantique* (transe divinatoire), la *télestique* (transe initiatique), la *poétique* et l'*érotique*

[27] Edgar Morin, *La Méthode. 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Éditions du Seuil, « Points essais », 1995, pp. 118-119. Je souligne.

[28] Platon, *Phèdre*, 265 a-b, traduction et présentation par Luc Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* par Jacques Derrida, Paris, GF Flammarion, 2004, pp. 155-156. Voir aussi *Phèdre*, *op. cit.*, pp. 114-125.

sont donc les quatre formes par lesquelles les dieux possèdent, rendent fous, inspirent les humains [29]. Si l'on voulait par ailleurs actualiser la pensée platonicienne à propos des maladies humaines qui s'emparent corps et âme des individus, on pourrait d'abord mentionner les différentes formes d'addictions – aux jeux d'argent, à l'alcool, au sexe, aux drogues, au vol (kleptomanie), au tabac, au risque, au sport, etc. – qui transforment profondément la personnalité du sujet et le rendent totalement dépendant de ces activités ou substances qui l'obsèdent, l'obnubilent, l'aliènent. Il faudrait aussi signaler d'autres formes de *captation* ou d'*intrusion*, tout aussi insidieuses, par exemple la maladie, comme le remarque Gilbert Rouget. Très souvent l'individu malade ressent en effet la maladie comme « la dépossession de soi par un autre qui vous prend vos forces, qui vous divise, qui vous aliène vos capacités physiques ou mentales [...]. Rien n'est plus naturel que de ressentir la maladie comme le résultat d'une présence étrangère, puisque dans la maladie on ne se reconnaît pas soi-même, le membre malade devient un corps étranger, les organes atteints prennent une existence indépendante et sont comme habités par une vie distincte [...]. Être "dévoré" par la fièvre, "rongé" par la maladie sont des expressions qui montrent que la maladie est vécue comme s'il s'agissait d'un être vivant logé dans le corps » [30].

La richesse thématique et la pluralité des perspectives de ce volume constituent une bonne introduction à l'approche des fait de possession, « faits sociaux totaux [qui] mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions » [31]. Comme pour les rythmes, les danses, les extases, les transes, les états mystiques ou les ébranlements collectifs, les états de possessions sont effectivement des phénomènes de totalité complexes où « corps, âme, société [...] tout se mêle » [32]. Prenant l'exemple de certains rites collectifs, Marcel Mauss

[29] Voir Gilbert Rouget, *la Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession, op. cit.*, pp. 343-365.
[30] *Ibid.*, pp. 237-238.
[31] Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1978, p. 274.
[32] *Ibid.*, p. 303.

décrit ce qui se produit quand le groupe tout entier se met en mouvement : « Ce mouvement rythmique, uniforme et continu, est l'expression immédiate d'un état mental où la conscience de chacun est accaparée par un seul sentiment, une seule idée, hallucinante, celle du but commun. Tous les corps ont le même branle, tous les visages ont le même masque, toutes les voix ont le même cri [...]. Confondus dans le transport de leur danse, dans la fièvre de leur agitation, ils ne forment plus qu'un seul corps et qu'une seule âme » [33]. Malgré les différences de leurs contextes culturels, de leurs fonctions et de leurs expressions phénoménales, les possessions dionysiaques des bacchantes [34], les convulsions des possessions démoniaques [35], les exaltations mortifères des fêtes chiites du Moharrem où « la furie qui s'empare des masses poussant leurs lamentations lors de ces fêtes est quasiment inimaginable » [36], les entraînements grégaires (convulsionnaires de Saint Médard, épidémies de chorées ou de manies dansantes, flagellants), les ivresses de foule et extases collectives de toutes natures (religieuses, artistiques, sportives, politiques, festives) [37], les cérémonies de nombreux cultes de possession, toutes ces manifestations ont en commun des emprises au corps incoercibles et des obnubilations ou états altérés de la conscience.

---

[33] *Ibid.*, p. 126.

[34] Voir par exemple Walter F. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, Gallimard, « Tel », 1992, p. 141 : « La frénésie est une forme du culte qui appartient à la religion de Dionysos. La dieu qui égare l'esprit, le dieu qui apparaît devant les hommes avec l'immédiateté la plus subjuguante, est accueilli et fêté par les femmes de la manière la plus extatique et la plus enthousiasmante. Elles répondent à son apparition avec le comportement de la frénésie » ; voir également Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991.

[35] Voir par exemple Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2005.

[36] Elias Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966, p. 159.

[37] Sur tous ces points, voir l'ouvrage passionnant de Philippe de Félice, *Foules en délire, extases. Essais sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1947.

Bien que la possession soit « un fait culturel universel » [38], ses formes revêtent d'innombrables variantes. « Transes, possessions, états altérés : autant de langages *du* corps (ou, mieux, *par* le corps) à décrypter dont le code varie selon les lieux, les moments et aussi les sujets » [39]. Transes, possessions, extases, divinations, initiations ont surtout pour caractéristiques troublantes de conjoindre ce qui est opposé – l'intérieur et l'extérieur, le proche et le lointain, l'ici-bas et l'au-delà, le naturel et le surnaturel – et de diviser ce qui est uni – l'âme et le corps, l'individu et le groupe, le normal et le pathologique, le réel et le rêve. L'universalité de ces phénomènes ne manque donc pas de déranger les courants scientistes et positivistes des sciences sociales qui cherchent à discréditer les recherches consacrées à ces réalités étranges, énigmatiques, insolites, disqualifiés comme « imaginaires ou « irrationnelles » [40]. Or, comme l'a souligné Alfred Schütz à la suite d'Edmund Husserl, la réalité du monde de la vie (*Lebenswelt*) est toujours perçue à travers le filtre de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Et cette réalité vécue n'est jamais homogène, simple et unidimensionnelle, mais toujours hétérogène, complexe et pluridimensionnelle. « Il existe plusieurs, et probablement une infinité d'ordres de réalité comportant chacun un style d'existence particulier, écrit Alfred Schütz. [William] James les nomme "sous-univers" et donne comme exemples le monde des sens ou des choses physiques (la réalité par excellence), le monde de la science, le monde des relations idéales, celui des "idoles de la tribu", les divers mondes surnaturels de la mythologie et de la religion, ceux de l'opinion personnelle, les mondes de la folie » [41]. « Tous ces mondes – le monde des rêves, des images, de l'imagination, particulièrement le monde de l'art, le monde de

[38] Louis-Vincent Thomas, « Corps et ritualité : transe et possession », *in Quel Corps ?*, n ° 26/27 (« Le corps analyseur »), mai 1985, p. 120. Cet article est une excellence introduction à la complexité des faits de transe et de possession.

[39] *Ibid.*, p. 125.

[40] Pour une mise au point critique voir Jean-Marie Brohm, *Anthropologie de l'étrange. Énigmes, mystères, réalités insolites*, Cabris, Éditions Sulliver, 2010.

[41] Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994, pp. 103-104.

l'expérience religieuse, le monde de la contemplation scientifique, le monde du jeu de l'enfant, et le monde de la folie – sont des provinces limitées de signification » [42] qui ont chacune leur spécificité eidétique, leur style cognitif particulier, leur coloration affective propre, mais aussi leur proximité ou leur incompatibilité avec les autres mondes. Il en va de même des mondes multiples qui provoquent transes, extases et possessions.

Jean-Marie Brohm

Professeur émérite de sociologie, Université Montpellier III-Paul Valéry

The Damned, detail, 1499-1502, Chapel of San Brizio, Duomo, Orvieto

[42] *Ibid.*, p. 131.

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

La possession dans tous ses états

Georges Lapassade, *Définitions de situations dans les transes visionnaires et les possessions.*

Dans le rêve lucide, le rêveur sait qu'il rêve. Charles Tart voit dans cet état modifié de conscience (en abrégé : EMC) une combinaison de la rationalité de veille et de l'activité hallucinatoire qui règne sans partage dans le rêve ordinaire ([43]). Localisons avec lui la place de cet EMC sur un graphique où les quatre figures de la conscience sont distribuées autour de deux axes : l'axe horizontal de la présence cognitive et vigilante au monde et celui, vertical, de l'imaginaire :

Les états modifiés de conscience

Ce que Charles Tart dit du rêve lucide pourrait être étendu à l'ensemble des EMC qui seraient ainsi des états combinant une « vigilance » caractéristique de l'état de veille et une activité imaginante qui est une autre dimension de la conscience.

Le passage de l'ECO (état de conscience ordinaire) à l'EMC implique une déstabilisation de l'ECO suivie de la stabilisation temporaire du nouvel état. Le retour au point de départ sera l'effet d'une nouvelle déstabilisation.

[43] Charles Tart, *States of Consciousness,* New York, Dutton, 1975.

La modification de l'état de conscience ordinaire concerne la perception de l'espace et du temps, le fonctionnement de la mémoire, le sens de l'identité, la logique ordinaire, la relation avec le milieu intérieur et le monde extérieur ou, en d'autres termes, la *définition de la situation.*

À propos de la production des EMC, Tart cite ceux qui sont induits par l'hypnose, la méditation et la consommation de substances psychédéliques. Il montre que l'effet proprement psychophysique de ces substances peut être insuffisant : les fumeurs de marijuana auront besoin d'une intervention de l'entourage pour accéder à la modification, doublement induite, de l'état habituel de conscience.

Ils vont apprendre à fumer « l'herbe ». Des gens qui ont acquis une compétence en la matière vont leur enseigner la manière de consommer ce produit et les voies par lesquelles il est possible de « planer ». Il faut à la fois, pour « planer », une induction psychotropique et un apprentissage interactif.

Comment devient-on fumeur de marijuana ?

Dans *Outsiders,* Howard Becker décrit cet apprentissage des fumeurs de marijuana à partir d'un travail de terrain mené dans leur milieu ([44]). Au début, dit-il, celui qui commence à fumer la marijuana « sait déjà que d'autres personnes l'utilisent pour *planer » («* to get high »). Il désire faire cette expérience, et cela compte beaucoup mais ne suffit pas pour autant - pas plus que l'ingestion, même à haute dose, du cannabis - à produire l'effet recherché ; un apprentissage sera nécessaire. On va donc enseigner au novice qu'il ne faut pas fumer l'herbe comme si c'était du tabac : il existe des méthodes qu'on doit mettre en oeuvre pour fumer de manière efficace.

[44] Solomon Howard Becker, *Outsiders: études de sociologie de la déviance,* Paris, Métailié, 1985.

Finalement, le novice va « apprendre à aimer les effets qu'il est devenu capable d'éprouver ». Au début, en effet, les sensations éprouvées ne sont pas toujours agréables ; le fumeur va décider que ces choses là sont agréables, que c'est une expérience vraiment positive. Les effets désagréables doivent, écrit Becker, être *redéfinis* comme agréables.

Cette *redéfinition* est indispensable non seulement pour devenir fumeur, mais aussi pour continuer à l'être. Elle s'accompagne d'une adhésion progressive aux valeurs du groupe des fumeurs qui constitue une sorte de conversion et d'affiliation à un milieu d'initiés comparable à une confrérie.

La « définition de la situation »

Définir la situation : cette notion a été proposée au début de ce siècle par William Isaac Thomas dans les termes suivants : « Un document préparé par quelqu'un qui veut compenser un complexe d'infériorité ou bien qui a une manie de la persécution est évidemment très éloigné de la réalité objective, mais il se pourrait que le point de vue du sujet sur la situation constitue pour l'interprétation l'élément le plus important. Car son comportement immédiat est étroitement dépendant de sa définition de la situation, qui peut être en termes de réalité objective ou en termes d'une évaluation subjective - "comme si" c'était ainsi.

Très souvent, c'est le décalage énorme entre la situation telle qu'elle apparaît aux autres et la situation telle qu'elle apparaît à l'individu qui provoque le comportement observable.

Pour prendre un exemple extrême, le directeur d'une prison de New York refusa récemment de se conformer à un ordre de la Cour qui lui intimait de laisser sortir un prisonnier pour une tâche précise. Il expliqua que l'homme était beaucoup trop dangereux. Il avait déjà tué plusieurs personnes qui avaient la malheureuse habitude de se parler à elles-mêmes en marchant. Voyant leurs lèvres bouger, il imaginait

qu'elles l'injuriaient et le traitaient de tous les noms, et il se comportait en conséquence. Si les hommes définissent des situations comme réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences. » ([45])

Les « réalités multiples »

Erving Goffman voit une relation entre la description de William Isaac Thomas et celle que développe Alfred Schutz dans un article sur *Les réalités multiples* où il décrit divers ordres de « réalités » qui sont des « provinces finies de significations » ou des « mondes » : le monde de la vie quotidienne, d'abord, puis celui des rêves et des fantasmes et, enfin, celui de la science ([46]). Cette notion des *réalités multiples* a été reprise par Carlos Castaneda qui oppose *réalité ordinaire* et *réalité non ordinaire ([47]).*

Une tension spécifique de la conscience, la suspension du « doute », une forme prévalente de spontanéité, une expérience particulière de sa propre identité, une forme spécifique de socialité et, enfin, une certaine perspective temporelle sont les propriétés constitutives du monde de la vie quotidienne. Elles changent lorsqu'on passe d'un « monde » à l'autre par l'effet d'un « choc ». Ce passage peut être aussi décrit comme une *redéfinition de la situation.*

Beryl Bellman a montré l'utilité et les limites culturelles de ces concepts à propos de la conception des rêves chez les Kpelle du Liberia ([48]).

Chez Schutz, le monde de la vie quotidienne et le monde des rêves s'opposent au niveau de « l'attention à la vie ». Dans le premier monde on observe une attention active à la réalité ordinaire alors que dans le rêve, cette attention au monde devient passive : Schutz montre avec

[45] William Isaac Thomas, *The Child in America,* New York, Knopf, 1928.
[46] Cf. Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience,* Paris, Éditions de Minuit, 1974 ; William Isaac Thomas, *op. cit. et* Alfred Schutz, *Le Chercheur et le quotidien,* Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.
[47] Carlos Castaneda, *L'herbe du diable et la petite fumée,* Paris, Plon, 1972.
[48] Beryl Bellman, *Village of cureers and assassins,* Paris, Mouton, 1975.

Bergson que le moi qui dort n'a plus d'intérêt pragmatique envers la réalité ordinaire, il n'a plus l'intention d'agir sur elle, de la modifier.

Mais chez les Kpelle, l'usage du rêve ne correspond nullement à la description de Schutz : ils peuvent élaborer au cours d'un rêve des projets qui trouveront leur accomplissement dans la réalité ordinaire. Ils pourront acquérir un savoir de type médical dans le rêve par un enseignement reçu des esprits et se servir de ce savoir dans le monde de la vie quotidienne. Dans certaines sociétés amérindiennes, de même, la connaissance nécessaire au métier de voyant-guérisseur peut être acquise dans un rêve.

Cette utilisation du rêve dans la vie de tous les jours illustre la formule déjà citée de William Isaac Thomas concernant la *définition de la situation* et ses effets.

Cette notion va nous servir maintenant à analyser d'autres pratiques culturelles. On commencera par une pratique concernant la gestion culturelle des transes de vision dont je vais d'abord rappeler la définition.

La transe de vision

La vision est le contenu d'une transe au cours de laquelle le sujet est confronté à un monde imaginaire qui a pour lui valeur de réalité. Ce qu'il voit constitue une autre réalité, qui peut parfois être considérée — on vient de le voir à propos des Kpelle et des Amérindiens — comme plus réelle que la réalité ordinaire.

La transe de vision suppose habituellement plusieurs éléments, et notamment :

— un *état psychique* de type hallucinatoire qui en constitue, en tant qu'EMC, le support psychologique indispensable ;
— la *croyance* en l'existence d'un monde surnaturel peuplé de génies qui peuvent intervenir dans le monde des vivants. Dans certaines

circonstances les êtres humains peuvent les rencontrer. L'entourage du visionnaire doit admettre que celui-ci est en contact avec un autre monde, invisible aux yeux du commun ;

— des *rituels* comportant ce type de transe.

La transe de vision occupe une place centrale dans certains rites, par exemple ceux qui marquent le passage à l'âge d'homme ; cette transe a aussi sa place dans certains rites thérapeutiques ou divinatoires, ainsi que dans des liturgies comme le montre l'étude des visions provoquées par une substance psychédélique dont le nom savant est *banisteriopsis caapi.*

Les usages rituels de cette substance sont multiples : on l'utilise sous forme d'infusions au cours de rites d'initiation des jeunes ; on organise des sessions thérapeutiques collectives à base *d'ayahuasca ;* — c'est le nom vernaculaire du *banisteriopsis caapi .* Le même breuvage est parfois consommé à des fins divinatoires lorsqu'on cherche à voir, par la transe psychédélique, des choses qui se passent au loin ; enfin, on consomme l'ayahuasca au cours de cérémonies religieuses consacrées au culte des *yoshi,* un culte dont la finalité essentielle est de rencontrer les esprits, de s'entretenir avec eux, de leur rendre hommage et de s'assurer leur bienveillance.

Cette cérémonie commence vers huit heures, le soir, et s'achève le lendemain au lever du jour. Pendant toute la nuit, les participants chantent pratiquement sans interruption, ne s'arrêtant que pour boire l'infusion d'ayahuasca ou pour vomir. Lorsque la drogue commence à produire son effet, les yoshi, dit-on, commencent à devenir visibles et présents : on dit qu'eux aussi viennent boire l'ayahuasca et chanter avec leurs adeptes. Les premiers arrivés restent là, parmi leurs adeptes, une heure ou deux, puis disparaissent, cédant la place à d'autres yoshi qui vont à leur tour se manifester tout au long de la nuit.

Quand ils sont présents on peut s'entretenir avec eux, les interroger. Ils peuvent aussi apparaître dans les rêves mais là, en général, ils sont

agressifs, ils injurient le rêveur, alors que dans la nuit du culte ils sont au contraire amicaux et on peut dialoguer avec eux.

Lorsque des adolescents participent à ces rituels pour la première fois ils voient des serpents courir sur leurs corps. Le yoshi du jaguar s'occupe alors de leur initiation, il leur enseigne ce qu'il faut savoir sur les yoshi et transforme ainsi, progressivement, les hallucinations qui les terrorisent en visions d'un monde surnaturel amical. Au terme de cette initiation, ces adolescents, devenus adultes, pourront eux aussi s'entretenir avec les yoshi.

Ils auront appris à modifier leur première *définition* du culte des yoshi d'abord peuplé d'images menaçantes pour accéder à la *définition* adulte, la « construire », en même temps que leur nouvelle identité, avec l'aide des adultes et du contexte rituel dans lequel s'effectue leur initiation.

J'en viens maintenant aux transes de possession ainsi qu'aux transes extatiques et je commencerai par les définir.

La transe de possession

Lorsqu'on parle de *possession* dans les sociétés occidentales de culture judéo-chrétienne on pense immédiatement à la possession démoniaque ; cette possession, subie, jamais souhaitée, ne peut faire l'objet que d'exorcisme. Ailleurs, au contraire, on désigne par le même terme une expérience souhaitée, généralement collective. Des êtres surnaturels y font l'objet d'un culte appelé rite de possession au cours duquel ils se rendent présents en utilisant le corps des adeptes en transe.

Cette transe rituelle de possession implique :

— un état modifié de conscience de type dissociatif qu'on retrouve dans le somnambulisme et les dédoublements de personnalité ;

— la croyance en l'existence d'entités surnaturelles qui peuvent s'incarner ;

— des rituels qui sont des dispositifs dans lesquels certaines techniques sont utilisées, en même temps que la croyance en la possession, pour produire des transes de possession.

La transe extatique

La transe extatique implique, du point de vue psychologique, un état de ravissement au cours duquel le sujet en état de transe éprouve un sentiment d'unité retrouvée avec le cosmos et d'union avec le divin.

On parlera d'extase quand cette expérience est vécue dans la solitude, le silence et l'immobilité ([49]) et de transe extatique lorsqu'elle suppose au contraire le groupe (la confrérie), le bruit (la musique rituelle, les chants) et le mouvement (la danse dite extatique).

La pratique des transes extatiques était courante chez les Hébreux des temps bibliques. Dans les débuts du christianisme, ensuite, des pratiques analogues se sont développées. On lit dans les *Actes apocryphes* de Jean qu'au soir de la cène, Jésus, ayant réuni ses disciples et leur ayant ordonné de se mettre en cercle, leur dit : « Entrant dans le sentiment de ma danse, vois-toi en moi qui parle, et ayant vu ce que je fais, garde le silence sur mes mystères ».

L'église chrétienne, qui n'aime pas beaucoup les transes, a oublié ce geste fondateur. L'Islam populaire a conservé, par contre, la tradition mystique de la danse extatique.

Les cérémonies maraboutiques organisées chaque semaine au sanctuaire de Sidi Bel Hassen Chadili, à Tunis, appartiennent à cette tradition. Ces cérémonies sont réservées aux hommes. Toutefois, comme le montre Sophie Ferchiou à qui j'emprunte cette ethnographie,

[49] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe,* Paris, Gallimard, 1990.

les femmes qui veulent écouter les chants rituels sans participer au rite réservé aux hommes doivent arriver au sanctuaire avant les hommes et s'enfermer dans une salle attenante au lieu du culte ; elles n'en sortiront qu'à la fin de la cérémonie au cours de laquelle les adeptes mettent en oeuvre : « l'exercice mystique [qui] consiste essentiellement à retenir sa respiration pour arriver à l'extase. À mesure que le souffle s'affaiblit, le rythme s'accélère et les sons deviennent plus rauques. Du terme "Allah" on n'entend plus que la dernière syllabe : lah. Ensuite, répété inlassablement, le mot change, devient Hua, ce qui signifie "Lui" en parlant de Dieu, puis ce terme s'abrège à son tour en un son rauque /h/ sortant du fond de la gorge. Chacun de ces râles collectifs... s'accompagne d'une flexion du buste [...] et à mesure que le rythme verbal s'accélère, les mouvements du corps deviennent de plus en plus rapides. [...] Le visage ruisselant de sueur, les yeux à peine ouverts, les fidèles sont entraînés dans un rythme frénétique, puis c'est le silence de l'extase... » ([50])

Deux définitions de la situation

Dans le même temps, les femmes admises par dérogation, parce qu'elles sont « malades », à se tenir à proximité de ce rituel vont utiliser autrement ce dispositif : « Ce qui les intéresse, ce ne sont pas les paroles prononcées mais seulement la façon dont elles sont scandées. Lorsque le rythme devient suffisamment accéléré, elles se mettent à danser et, suivant la cadence du râle collectif, elles balancent le buste d'avant en arrière et d'arrière en avant.

De temps en temps, elles exécutent des gestes qui sont censés être dictés par l'esprit qui les possède. Ainsi quand, irrité par la prononciation répétée du nom de Dieu, celui-ci veut manifester sa colère, on voit la "malade" se frapper les cuisses ou s'écorcher les joues comme une veuve en détresse. La séance du *dikr* terminée, lorsque de

[50] Sophie Ferchiou, « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien », *L'Homme,* vol XII, n° 3, 1972.

leur côté les hommes se taisent, toutes les possédées tombent évanouies.

On essaye alors de les ranimer en leur murmurant à l'oreille des formules destinées à apaiser les esprits qui les possèdent...

Ainsi, la même cérémonie maraboutique est vécue différemment par les hommes et par les femmes. Pour les hommes, qui aspirent à une meilleure connaissance de Dieu, il s'agit d'un exercice mystique conduisant à l'expérience de l'Unité divine... Les femmes, plus sensibles aux rythmes qu'à la signification des paroles, se livrent à de véritables danses de possession ».

Sophie Ferchiou résume ensuite cette opposition : « L'exercice mystique du *dikr,* d'une part, la danse de possession, d'autre part, sont les deux moyens utilisés dans le rituel maraboutique pour parvenir à cet état second où les ponts sont jetés entre l'homme et l'invisible. Mais il ne s'agit pas du même invisible. »

Une autre opposition, proche des précédentes, les précise, les résume et les condense : « Dans l'extase, il s'agit de l'expérience vécue de l'unité de Dieu, expérience décrite comme un voyage vers les sphères les plus hautes ; dans la possession, on ressent la présence du génie sous forme de maladie : il s'agit de la révélation douloureuse du monde des esprits ».

Enfin, « dans un cas il s'agit d'une action curative, dans l'autre d'une attitude contemplative».

La définition de la transe, sa construction, implique ainsi, dans un cas comme dans l'autre, une modification de l'état de conscience ordinaire, un certain contexte socio-culturel de croyances et de pratiques avec ici, notamment, la séparation rigoureuse des sexes. Cet ensemble de circonstances se traduit par l'émergence de deux *définitions* de la situation cérémonielle.

Il faut par conséquent, tout comme pour le culte des yoshi tout à l'heure, prendre ici en compte plusieurs composantes des transes extatiques et des transes de possession : un EMC (le ravissement, pour les hommes, et la dissociation, pour les femmes), des croyances, des normes sociales (notamment celles qui instituent ici une séparation des sexes et de leurs cultures), des pratiques rituelles et, enfin, la définition de la, ou des situation(s), ou plutôt deux définitions d'une même situation qui produisent de fait deux situations.

J'ai pu observer et filmer, au cours d'une cérémonie des Hamadcha d'Essaouira, dans le sud marocain, une situation analogue à celle que je viens d'évoquer avec Sophie Ferchiou. Ces Hamadcha sont une confrérie d'hommes qui, dans le sanctuaire de Sidi Ali Ben Hamdouch, le saint fondateur de cette confrérie, pratiquent la transe extatique. Chez eux aussi, des femmes sont autorisées à regarder le rituel, mais pas parmi les hommes ; elles doivent rester sur la terrasse qui surplombe l'espace du rite comme j'ai dû le faire moi-même pour l'enregistrer.

Si une femme entre en transe, elle descend à l'étage des hommes et là, un peu à l'écart, elle commence à danser. Les gestes de sa danse, très différents de ceux des hommes dans leur transe extatique, sont ceux que décrit à Tunis Sophie Ferchiou et qu'on observe généralement dans les rites de possession. On dit alors, comme à Tunis toujours, que l'esprit qui les possède à ce moment là les fait danser ; il danse lui-même dans/à travers le corps possédé, ce que l'on ne dit pas des Hamadcha quand ils sont en état de transe extatique.

Là encore, par conséquent, deux définitions d'une même situation co-existent sans faire pour autant éclater cette situation, — ce qui peut se produire, par contre, ailleurs et dans des circonstances qui ne sont pas religieuses, qui ne sont pas soutenues par la force des croyances et de la tradition.

Les faits que je viens d'exposer et de commenter montrent combien il peut être utile — et même, à mon avis, indispensable — d'introduire dans l'étude des transes, outre l'approche psychologique des états modifiés de conscience et l'approche ethnologique des croyances et des rituels; un point de vue psycho-sociologique formulé en termes de *définition de la situation.*

Georges LAPASSADE

Professeur émérite à l'Université de Paris VIII

Jean-Marie Brohm, *Anthropologie de la possession démoniaque*

« Le diable n'était fort que de notre faiblesse, qu'il soit donc faible de notre force ». Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*. Tome III : *L'innocence et la méchanceté*, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 459.

« Je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons ».

Première épître aux Corinthiens, 10, 20-21, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 1984.

L'ouvrage princeps de Joseph de Tonquédec [51] est pour moi l'occasion de rappeler que la question du diable, de ses suppôts, œuvres, séductions et légions est un sujet d'une grande complexité où interfèrent étroitement les perspectives religieuses, psychiatriques, anthropologiques, historiques, folkloriques et ésotériques. Elle concerne d'abord un personnage – un être ou une entité – maléfique capable non seulement de revêtir d'innombrables formes et configurations – humaines, animales, monstrueuses, spectrales, etc. –, mais aussi de se dissimuler dans les plus étonnantes métamorphoses. Elle concerne tout autant les effets pernicieux de ses œuvres, l'action

[51] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne, 1938.

souterraine de ses manœuvres et manipulations. « Satan est de tout genre et de tout lieu, écrit Roland Villeneuve. Il s'appelle légion, pluralité et contradiction. On ne saurait dire que telle époque a, plus qu'une autre, subi ses lois, ni qu'une forme particulière le caractérise. Comme Protée, il est multiple, divers, changeant, suivant la lumière ou les aspects du jour » [52]. L'étude de l'intervention du Malin en ce monde [53] – objet de la démonologie savante ou populaire – est la recension des apparitions diaboliques, des possessions démoniaques, de la sorcellerie et des sectes sataniques.

Je voudrais indiquer quelques repères bibliographiques [54] qui permettent de situer la possession diabolique – objet de cet article – dans le champ des recherches anthropologiques consacrées aux transes, envoûtements, sorcelleries et possessions, aux expériences mystiques et aux désordres psychopathologiques que Georges Devereux a qualifiés de « désordres ethniques ». « Je définis comme psychose ou névrose ethnique, écrit-il, tout désordre psychique qui présente les traits suivants : 1) Le conflit qui sous-tend la névrose ou la psychose affecte également la plupart des individus normaux : le conflit du névrosé ou du psychotique est simplement plus violent que celui des autres : le patient est donc *comme* tout le monde, mais il l'est *plus* intensément que tout le monde. 2) Les symptômes caractéristiques de la névrose ou psychose ethnique ne sont pas improvisés. Ils ne sont pas inventés par le malade : ils lui sont fournis "prêts à porter" par son milieu culturel et représentent [...] des "modèles d'inconduite" » [55]. Si l'on interprète les manifestations diaboliques comme des formes de désordres ethniques, on peut alors suivre leurs métamorphoses suivant les époques historiques et les milieux socioculturels dans lesquels elles

[52] Roland Villeneuve, *Le Diable dans l'art*, Paris, Denoël, 1957, p. 41.

[53] Voir Jean-Marie Brohm, « Satan, une croyance démoniaque ? », *Prétentaine*, n ° 31/32 (« L'Univers de la croyance »), décembre 2015.

[54] Il existe une littérature considérable sur la question du diabolique, de valeur très inégale. Je me suis donc limité aux ouvrages les mieux documentés.

[55] Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, « Tel », 1983, p. 251. À l'époque de Charcot la névrose ethnique type était l'hystérie, les sujets « ayant tendance à manifester leurs conflits intérieurs sous les formes prescrites par la société » (*ibid.*, p. 251).

apparaissent –, de Ahriman, le diable mazdéen en Iran, à Iblis dans la tradition islamique, des démons bibliques au diable chrétien jusqu'aux innombrables dénominations et représentations du Malin – Satan, Bélial, Baal, Belzébuth, Béhémoth, Lucifer, Méphistophélès, Asmodée, Astaroth, Mammon, Samaël…

Pour bien comprendre l'extrême diversité de l'univers satanique il importe de ne pas oublier qu'il appartient à l'immense continent du surnaturel et du merveilleux [56], où se croisent et s'interpénètrent les sphères à la fois mystérieuses, irrationnelles et inquiétantes du « numineux » [57], du miraculeux, du sacré, du prodigieux, du monstrueux, du fantastique, du « tout autre ». On y retrouve évidemment les nombreuses variétés de possessions, mais aussi la magie, la sorcellerie, les extases et transes mystiques, le spiritisme, le chamanisme, l'occultisme, les rencontres, manifestations et apparitions extraordinaires. Si l'on ne saurait confondre tous ces phénomènes extrêmement mobiles et bigarrés, il est également impossible de les considérer isolément car ils incarnent tous la croyance qu'il existe à côté du monde humain ordinaire un *Autre Monde*, un Ailleurs ou un Au-delà – supranaturel, invisible, supra humain, régi par d'autres lois, peuplé de divinités, d'esprits, d'êtres démoniaques, de génies, de spectres, d'ancêtres, de forces occultes. Il convient par conséquent de situer la question du diable dans l'ensemble des phénomènes qui participent des croyances, pratiques et représentations ayant trait aux puissances et entités de l'Autre Monde (Royaumes des divinités, des esprits, des morts, des « êtres infernaux »).

L'Occident chrétien a été hanté dès le début par la puissance satanique, obsédé même par l'omniprésence du « diviseur », du « tentateur », de « l'adversaire », du « destructeur », « homicide dès le commencement, menteur et père du mensonge » [58]. De nombreuses

[56] Pour une approche catholique, voir Joseph de Tonquédec, *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, Paris, Beauchesne, 1938.

[57] Voir Rudolf Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.

[58] L'Évangile selon Saint Jean, 8, 44, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de

cultures ont, elles aussi, redouté l'intervention des démons, esprits et génies en instituant rites et croyances pour réguler le commerce avec eux. À travers la sorcellerie et la contre-sorcellerie, les techniques magiques et les cultes de possession, presque tous les groupes humains ont tenté de maîtriser ou de canaliser ces puissances qui viennent perturber la collectivité et troubler l'âme des individus en les obsédant ou en les possédant. Les anthropologues ont ainsi constaté que les phénomènes de possession par incorporation d'esprits ou d'entités sont des phénomènes quasi universels, bien qu'extrêmement diversifiés. Les possessions [59], qu'elles soient sauvages ou socialisées, « cultivées » ou « réprouvées » pour reprendre la distinction classique de Gilbert Rouget [60], se retrouvent en effet dans la quasi totalité des aires culturelles. François Laplantine a ainsi recensé six grandes aires ethnologiques de possession : « 1) *L'Afrique Occidentale* avec notamment les cérémonies des Fon du Dahomey et du *ndöp* chez les Lebou et les Wolof du Sénégal. Dans les deux cas nous sommes en présence d'une possession lente et sans transe. 2) *La zone nigérienne* avec la tradition yoruba et surtout le culte du *bori* en pays hausa et le culte des *holey* en pays songhay. Ce dernier est […] caractérisé par l'aspect initiatique et quasi pédagogique de la possession ainsi que par la violence de la transe qui surgit comme un ouragan. 3) *La zone éthiopienne* avec notamment le culte des *zar* chez les Amhara de Gondar dont l'aspect spectaculaire s'apparente manifestement à une forme de théâtre. 4) À côté des cas précédents dans lesquels la possession prend racine dans une souche animiste (ou musulmane très

Brouwer, 1975, p. 1861.

[59] Voir la synthèse de Georges Lapassade, *Les Rites de possession*, Paris, Anthropos/Économica, « Ethno-sociologie », 1997, p. 5 : « Les rites de possession sont des cérémonies religieuses au cours desquelles les adeptes en état de transe incarnent des entités surnaturelles […]. Des pratiques divinatoires y sont généralement associées ainsi que des initiations et des pratiques thérapeutiques ». Voir aussi Georges Lapassade, *Essai sur la transe*, Éditions universitaires, 1976.

[60] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 31. Cet ouvrage est l'une des références théoriques qui permet de comprendre la dynamique des possessions, voir notamment la partie intitulée « Transe et possession ».

archaïque), il existe de véritables *cultes syncrétiques* qui se situent au confluent de mythologies souvent contradictoires : c'est ce qui se passe notamment lorsque la mentalité africaine est transportée sur le continent américain : au Brésil et en particulier à Bahia avec le *candomblé* dont l'origine est yoruba, ainsi qu'à Haïti avec le culte du *vaudou* qui est une métamorphose des anciennes divinités fon. 5) *L'aire malgache* avec la *tromba* qui est une possession rituelle surgissant en réaction au colonialisme et en particulier à l'implantation du christianisme dans l'île. 6) Enfin il existe *des cultes de possession qui se situent à la frontière de la magie et de la religion* : les rituels des soufis ou encore les cérémonies des Aissaouas au Maroc ainsi que les épidémies de possession mystique en Europe à la fin du Moyen Âge » [61].

La possession, comme le souligne Jacqueline Monfouga-Nicolas, est par conséquent « multiple, variable, diverse. Elle nous apparaît insaisissable comme entité abstraite. De la possession "normale" à la possession "pathologique", de la possession avec transes à la possession sans transes, de la possession cultuelle à la possession anarchique, de celle du chaman à celle du prêtre, le nombre de ses manifestations est infini. Mystique ou orgiaque, elle côtoie l'ascétisme, les débordements sexuels, l'hystérie et la schizophrénie. Elle est permanente ou temporaire. Elle est moyen curatif ou cause morbide […]. Qu'est-ce qui relie ses multiples formes, apparemment hétérogènes ? Un fait constant apparaît auquel nous pouvons nous référer : dans tous les cas, quelle que soit la forme de possession, l'être humain "sort de lui-même", tout à la fois se cherchant et se fuyant […]. Quel que soit le type de société où se manifeste le phénomène de possession (donc qu'il soit rejeté ou intégré) il est cathartique, c'est-à-dire qu'il libère selon le cas, individu ou société, de ses conflits refoulés et revécus à l'occasion d'une représentation dramatique » [62]. Tobie Nathan a donné une définition ethnopsychiatrique extensive de la

[61] François Laplantine, *Les Trois voix de l'imaginaire*, Paris, Éditions universitaires, 1974, pp. 154-155

[62] Jacqueline Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos, 1972, pp. 346-347 et 349.

possession en prenant en compte la complexité et la diversité du phénomène répandu sur toutes les parties du globe. « La possession, écrit-il, se rencontre à la fois sur le versant négatif et sur le versant positif. Tantôt elle désigne l'attaque et l'occupation d'un sujet par un être surnaturel qui a un effet destructeur […]. Tantôt c'est le sujet lui-même qui recherche cette occupation, soit dans un but thérapeutique pour lui-même ou pour autrui, soit dans un but de voyance ou de prophétie, soit enfin dans un but de plaisir […]. La possession consiste donc en l'occupation de "l'intérieur" d'un sujet par un être culturel » [63]. Cet être culturel qui occupe l'espace intérieur du sujet peut revêtir de très nombreuses formes. Il peut d'agir de divinités, d'esprits, d'ancêtres, d'animaux [64], mais aussi d'êtres théoriques, de croyances et de personnes faisant l'objet d'une passion amoureuse [65] ou d'un transfert d'amour (psychanalyste, par exemple). Possessions religieuses, possessions divinatoires, possessions démoniaques, possessions magiques, possessions amoureuses, possessions thérapeutiques, autant de formes d'occupation de l'espace corporel et psychique du sujet. Comme le souligne Gilbert Rouget, « qu'est-ce que la possession en effet, sinon, essentiellement, l'envahissement du champ de la conscience par l'autre, c'est-à-dire par quelqu'un venu d'ailleurs ? » [66].

Les « manifestations diaboliques » qu'étudie Joseph de Tonquédec ont été classiquement divisées en deux grandes catégories : les obsessions et les possessions. L'obsession est l'état d'une personne troublée et

[63] Tobie Nathan, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986, pp. 144-145.

[64] Voir, par exemple, le tarentulisme ou tarentisme dans le sud de l'Italie. Il s'agit de personnes – les « tarentulées », généralement des femmes – qui, se disant mordues par une araignée, la tarentule, sont prises par divers troubles et malaises accompagnés d'un état de dépression physique et morale. Les tarentulés sont « exorcisés » dans un cadre ritualisé avec une musique, la tarentelle, qui produit une intense agitation motrice. Le malade se met alors à danser, accomplissant des mouvements convulsionnaires. Voir Ernesto de Martino, *La Terre du remords*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 1999.

[65] On sait que le deuil d'une relation amoureuse est très difficile tant que l'objet d'amour continue d'occuper l'espace intérieur du sujet.

[66] Gilbert Rouget, *op. cit.*, p. 187.

assiégée par le diable, alors que la possession est l'habitation actuelle du diable dans le corps du sujet. Michel de Certeau résume ainsi la différence : « Dans l'obsession, le Démon agit seulement sur les personnes obsédées, quoique d'une manière extraordinaire […] en leur apparaissant souvent et visiblement, malgré qu'elles en aient, en les frappant, en les troublant, et en leur excitant des passions et des mouvements étranges, et surpassant notablement la portée de leurs complexions, ou dispositions, ou facultés naturelles ». Dans la possession, au contraire, « le Démon dispose des facultés et des organes de la personne possédée pour produire non seulement en elle, mais par elle, des actions que cette personne ne pourrait produire d'elle-même » [67]. Autrement dit, dans l'obsession le Diable agit comme principe « externe », dans la possession comme principe « interne ». Joseph de Tonquédec a lui aussi rappelé au début du chapitre VI de son ouvrage la distinction opérée en démonologie entre l'infestation ou obsession extérieure et l'obsession intérieure. *L'obsession extérieure*, écrit-il, « consiste en des événements qui se passent à l'extérieur des personnes – bruits, remuements ou bris d'objets –, en des attaques dirigées du dehors contre elles – coups, secousses, productions de réalités matérielles qui font l'objet de sensations véritables (ce que les mystiques appellent "visions sensibles", c'est-à-dire celles dont l'objet, produit surnaturellement, existe et se trouve à portée des sens). *L'obsession intérieure* comprend au contraire les phénomènes subjectifs, tels que visions imaginaires, impulsions anormales à des actes mauvais, etc. Le nom de *possession* est réservé à l'envahissement despotique du corps humain par le démon qui y réside comme une seconde âme, contrecarrant l'action de l'âme personnelle, régnant à sa place et se servant de ses organes naturels » [68].

L'intérêt de cette distinction a été relevé par Gilbert Rouget qui confirme lui aussi l'existence de deux formes différentes d'intervention

[67] Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2005, p. 80.

[68] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, *op. cit.*, pp. 128-129.

des esprits, divinités ou puissances dans les perturbations psychologiques du sujet. Il distingue en effet ce qu'il appelle la « pré-possession » qui correspond à l'obsession et la possession proprement dite. « Rien n'est plus répandu de par le monde, observe-t-il, que la croyance suivant laquelle certains troubles qui surviennent dans la vie des gens, certaines conduites bizarres, certains maux, en particulier d'ordre mental ou affectif, sont à attribuer à la méchanceté d'esprits malveillants, de forces néfastes ou de divinités irritées, qui viennent les tourmenter par leur présence et qui les atteignent dans leur personne même. Tout ce qui lui arrive est dès lors interprété par le sujet de cette manière. Dans la perspective qui est ici la nôtre, nous dirons que l'obsession c'est cela » [69]. Pour mettre fin à ces dérangements, deux voies se présentent alors, souligne Gilbert Rouget : aménager les relations avec les esprits ou les divinités tenus pour responsable des troubles en instituant des rites de possession, ou bien couper court à ces relations par la mise en œuvre de pratiques d'exorcisme. Pour affiner l'analyse de ces phénomènes complexes, Gilbert Rouget propose encore de distinguer les *possessions cultivées*, liées à la musique, à la danse et à la transe, et les *possessions réprouvées*, « soit unanimement et par les possédés eux-mêmes, soit par une fraction, majoritaire ou minoritaire suivant les circonstances, de la population. Les célèbres possessions de Loudun, qui défrayèrent la chronique au XVII ° siècle, étaient unanimement réprouvées, puisqu'elles étaient démoniaques et vues comme telles aussi bien par celles qui y étaient sujettes que par l'opinion générale » [70]. Si les possessions cultivées qui supposent un travail d'initiation où l'adepte fait l'apprentissage de la possession sont également des processus de socialisation, les possessions réprouvées entraînent, elles, l'exorcisme destiné à protéger la société de leur influence maléfique.

[69] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession, op. cit.*, p. 110.
[70] *Ibid.*, p. 86.

La complexité de toutes ces métamorphoses spectaculaires de l'identité de l'individu, de tous ces états altérés de la conscience et du corps, a aussi amené les anthropologues à procéder à quelques distinctions supplémentaires. D'abord entre la transe et l'extase. L'extase concerne en effet certains types de « ravissements » atteints le plus souvent dans un état de privation sensorielle (silence, jeune, immobilité, obscurité, solitude) ; la transe par contre est toujours liée à une surstimulation sensorielle plus ou moins marquée (bruit, musique, agitation, odeurs) et à la présence d'autres personnes. L'extase s'accompagne aussi très souvent d'hallucinations visuelles ou auditives, alors que la transe en est d'habitude exempte. Autre différence, l'extase est une expérience dont on garde généralement, souvent de manière aiguë, le souvenir, comme l'attestent les témoignages des grands mystiques chrétiens, alors que « la transe, au contraire, qu'elle soit celle du possédé ou celle du chamane, a pour caractéristique d'être sujette à une amnésie totale » [71]. On admet également une distinction entre le chamanisme et la possession, même si elle n'est pas toujours évidente et si elle a d'ailleurs été contestée. Mircea Eliade soutient ainsi que « l'élément spécifique du chamanisme n'est pas l'incorporation des "esprits" par le chaman, mais l'extase provoquée par l'ascension au Ciel ou par la descente aux Enfers ; l'incorporation des esprits et la "possession" par des esprits sont des phénomènes universellement répandus, mais ils n'appartiennent pas nécessairement au chamanisme *stricto sensu* » [72]. Luc de Heusch a estimé pour sa part qu'il fallait considérer le chamanisme et la possession « comme des processus antithétiques. Le premier est une ascension de l'homme vers les dieux ; le second la descente des dieux en l'homme. Le chamanisme, d'après de Heusch, est donc une "métaphysique ascensionnelle", un "mouvement d'orgueil" où l'homme se voit l'égal des dieux. Par ailleurs la possession est une incarnation » [73]. Gilbert Rouget a lui aussi établi

[71] *Ibid.*, p. 49.

[72] Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1998, p. 388.

[73] I. M. Lewis, *Les Religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, PUF, 1977, pp. 51-52. Lewis conteste

une distinction marquée entre la transe chamanique et la transe de possession qui constituent deux types opposés de relations avec l'invisible. Dans la transe chamanique le chaman effectue un voyage en compagnie des esprits, son âme quitte le corps et se rend dans les régions invisibles pour y rencontrer les morts ou les esprits, autrement dit le chaman est un spécialiste du vol magique. Dans la transe de possession par contre il s'agit de la visite d'un esprit ou d'un dieu dans le monde des hommes [74].

Les manifestations diaboliques, particulièrement les possessions démoniaques, qui sont signalées depuis fort longtemps dans l'Occident chrétien, présentent indubitablement de nombreuses ressemblances avec les transes de possessions que l'on observe un peu partout dans le monde. « Les récits de possession, écrit Jean Vinchon, présentent de nombreux traits communs, quels que soient le milieu, le temps, la civilisation pour celui qui envisage seulement la partie naturelle de la possession » [75]. Les possessions démoniaques se distinguent cependant sur deux points essentiels : tout d'abord, elles dérangent fondamentalement l'ordre et la tranquillité de la société civile et particulièrement de l'institution ecclésiastique en rappelant l'existence d'une puissance maléfique qui pervertit l'âme des croyants et introduit la discorde sociale. C'est la raison pour laquelle ces manifestations sont réprouvées, condamnées et exorcisées par l'Église catholique. Ces manifestations sont ensuite intégrées dans une conception théologique d'ensemble qui les conçoit comme l'action d'un personnage ou d'une entité protéiforme, Satan, capable d'innombrables ruses, maléfices et métamorphoses. « Si l'Église aujourd'hui n'est guère préoccupée par le Diable et ses manifestations, remarque Hervé Masson, il faut rappeler que durant deux millénaires elle a pris le soin jaloux de définir, de

cette opposition en soulignant que le chamanisme et la possession apparaissent régulièrement ensemble.

[74] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la* possession, *op. cit.*, pp. 66-67.

[75] Dr Jean Vinchon, « Les aspects du Diable à travers les divers états de possession », *in Études carmélitaines*, numéro spécial « Satan », Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 464.

décrire et d'étiqueter l'Adversaire et son royaume. Nulle autre religion au monde n'a proposé à ses fidèles un dogme de l'Enfer mieux élaboré et plus effrayant[76]. La démonologie chrétienne, catholique surtout, reste sans aucun doute la mieux "renseignée" quant aux manifestations attribuées aux démons et aux esprits » [77].

La position de l'Église catholique en ce qui concerne Satan reste pourtant caractérisée par une ambiguïté fondamentale. « Quant à l'Église, écrit Georges Minois, héritière de cet encombrant personnage qu'elle a elle-même créé, elle s'efforce de le relativiser, mais elle ne peut s'en débarrasser sans se renier elle-même et sans tomber dans d'insolubles contradictions » [78]. Le *Catéchisme de l'Église catholique* rédigé à partir de 1986 sous la responsabilité du cardinal Joseph Ratzinger, devenu ensuite Benoît XVI, affirme ainsi que « le Mal n'est pas une abstraction, mais il désigne une personne, Satan, le Mauvais, l'ange qui s'oppose à Dieu. Le "diable" (*dia-bolos*) est celui qui "se jette en travers" du dessein de Dieu et de son "œuvre de salut" accomplie dans le Christ »[79]. L'Église reconnaît par conséquent Satan, « menteur et père du mensonge », « séducteur du monde », par qui « le péché et la mort sont entrés dans le monde ». Henri Amet, jésuite et prêtre exorciste pour le diocèse de Lyon de 1997 à 2006, précise cette position en réponse à une question d'un journaliste de *La Croix* – « Peut-on encore parler de l'existence du diable aujourd'hui ? » : « Je ne peux pas

---

[76] Voir Georges Minois, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991, p. 9 : « L'enfer existe dans toutes les civilisations [...]. Dans cette histoire, l'enfer chrétien occupe la place centrale car il a été le système le plus durable, le plus organisé, le plus complet de tous les imaginaires infernaux ».

[77] Hervé Masson, *Le Diable et la possession démoniaque*, Paris, Belfond, 1975, p. 11.

[78] Georges Minois, *Le Diable*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2000, p. 4. Dominique Cerbelaud, *Le Diable*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1997 (ouvrage validé par un « nihil obstat » et un « imprimatur »), a lui aussi souligné en tant que dominicain « les silences du discours officiel » de l'Église catholique sur la question de Satan, alors que les pratiques des sectes sataniques continuent de proliférer et que les demandes d'exorcisme restent fortes. René Laurentin, catholique ultra conservateur, affirme pour sa part la réalité agissante de Satan dans le monde contemporain, voir son livre *Le Démon, mythe ou réalité ?*, Paris, Fayard, 1995.

[79] *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 703.

dire que je "crois" au diable, dans la mesure où ce verbe implique un acte de confiance. Comme l'Église, j'admets son existence. Je reprends la définition de Paul VI affirmant en 1972 que le diable est un agent ennemi et obscur, un être vivant et spirituel, perverti et pervertisseur. Jésus-Christ lui-même parlait de Satan comme du "père du mensonge" (Jn 8, 44) » [80].

L'Église catholique s'attache surtout, dans la perspective d'une théologie rationnelle, à condamner l'idolâtrie et la superstition et toutes les croyances et pratiques qui y sont rattachées : « Toutes les formes de *divination* sont à rejeter : recours à Satan ou aux démons, évocation des morts ou autres pratiques supposées à tort "dévoiler" l'avenir […], la consultation des horoscopes, l'astrologie, la chiromancie, l'interprétation des présages et des sorts, les phénomènes de voyance et le recours aux médiums […]. Toutes les pratiques de *magie* ou de *sorcellerie*, par lesquelles on prétend domestiquer les puissances occultes pour les mettre à son service et obtenir un pouvoir surnaturel sur le prochain – fût-ce pour lui procurer la santé –, sont gravement contraires à la vertu de la religion. Ces pratiques sont plus condamnables encore quand elles s'accompagnent d'une intention de nuire à autrui ou qu'elles recourent à l'intervention des démons. Le port des amulettes est lui aussi répréhensible. Le *spiritisme* implique souvent des pratiques divinatoires ou magiques. Aussi l'Église avertit-elle les fidèles de s'en garder » [81].

De la même manière l'Église catholique adopte une position prudente et nuancée sur la possession démoniaque et l'exorcisme. Joseph de Tonquédec est à cet égard très explicite, tout au long de son ouvrage, en soulignant la nécessité de la « police » ou de la « critique du merveilleux que l'Église réclame et institue » : « Que la possession diabolique existe, c'est justement la raison pour laquelle il importe de

[80] *La Croix*, 4 et 5 décembre 2010, qui publie également un dossier sur « L'exorcisme à l'écoute des souffrances » où l'on apprend qu'il existe près de 120 prêtres assurant aujourd'hui le ministère de l'exorcisme.

[81] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, pp. 532-533.

savoir la reconnaître et la discerner de tout ce qui n'est pas elle » [82]. Même position à propos de l'exorcisme dans le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Quand l'Église demande publiquement et avec autorité, au nom de Jésus-Christ, qu'une personne ou un objet soit protégé contre l'emprise du Malin et soustrait à son empire, on parle d'*exorcisme*. Jésus l'a pratiqué, c'est de Lui que l'Église tient le pouvoir et la charge d'exorciser. Sous une forme simple, l'exorcisme est pratiqué lors de la célébration du Baptême. L'exorcisme solennel, appelé "grand exorcisme", ne peut être pratiqué que par un prêtre et avec la permission de l'évêque. Il faut y procéder avec prudence, en observant strictement les règles établies par l'Église. L'exorcisme vise à expulser les démons ou à libérer de l'emprise démoniaque et cela par l'autorité spirituelle que Jésus a confiée à son Église. Très différent est le cas des maladies, surtout psychiques, dont le soin relève de la science médicale. Il est important, donc, de s'assurer, avant de célébrer l'exorcisme, qu'il s'agit d'une présence du Malin, et non pas d'une maladie » [83]. C'est précisément cette attitude qu'illustre l'ouvrage de Joseph de Tonquédec : bien distinguer les possessions démoniaques réelles des divers troubles et symptômes psychiatriques : épilepsie, hystérie, psychoses hallucinatoires, états de tristesse morbide, névrose obsessionnelle, etc. À cet égard Joseph de Tonquédec rappelle opportunément que le Rituel romain a précisé les symptômes de la possession démoniaque : « Que l'exorciste sache quels signes distinguent le possédé des sujets que travaille la mélancolie ou quelque autre maladie. Les signes de la présence du démon sont les suivants : parler une langue inconnue, en employant plusieurs mots de cette langue, ou comprendre quelqu'un qui la parle ; découvrir ce qui se passe à distance ou est caché ; déployer des forces disproportionnées à

[82] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, *op. cit.*, p. 19.

[83] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, pp. 431- 432. Voir aussi Mgr F. M Catherinet, « Les démoniaques dans l'Évangile », *in Études carmélitaines*, *op. cit*, p. 326, qui rappelle « la théorie de la possession diabolique élaborée par la théologie catholique ».

l'âge ou à l'état naturel du sujet ; et autres choses du même genre. Et quand ces signes s'accumulent, ils font une preuve plus forte » [84].

De nombreux ouvrages ont décrit [85] avec beaucoup de minutie les phénomènes de possession démoniaque : somnambulisme démoniaque, crise démoniaque, convulsions et agitations, hurlements, altérations de la voix, déformations du visage, etc. Jean Vinchon a présenté un tableau synthétique de ces symptômes : « Les signes physiques consistent d'abord dans les changements de mimique. Le possédé devient méconnaissable, diffère de lui-même au point qu'à Loudun, les grands seigneurs et les curieux venaient voir la figure du Diable qui se substituait à la figure ordinaire des religieuses. Si la possession est déjà ancienne, le changement de mimique est complété par l'amaigrissement et le ballonnement du ventre. Les traits expriment la colère, la haine, la moquerie, l'insulte ». Le tableau est complété par des nausées, des douleurs angoissantes, des vertiges, des maux de tête, etc. « Il faut ajouter des tiraillements, des crampes, des impressions de gonflement et de tension plus ou moins mobiles que le sujet décrit comme des pénétrations du Diable dans son corps ou des sorties de ce même Diable. La voix change aussi. Elle n'a plus le même timbre, elle devient grave, menaçante, ou sardonique, moquant les personnes les plus respectables, tenant des propos érotiques ou scatologiques inaccoutumés. L'écriture automatique apparaît par crises au milieu d'une page de l'écriture habituelle ». Les réactions des possédés sont surtout caractérisées par l'impulsivité agressive – insultes, gestes menaçants, crises convulsives, contorsions des membres – ou au contraire l'inhibition. Ces réactions qui échappent au contrôle du sujet

[84] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, *op. cit.*, p. 12. Voir aussi Henri Amet, *op. cit.* : « Les critères d'infestation sont la force herculéenne, l'emploi de langues étrangères inconnues, la prédiction de l'avenir. S'y ajoute désormais un critère déterminant qui est l'aversion vis-à-vis de Dieu et de la Vierge Marie. Certaines personnes ne veulent plus rentrer dans une église, refusent de prier ou se livrent au blasphème ».

[85] Voir Traugott Konstantin Oesterreich, *Les Possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la civilisation moderne*, Paris, Payot, 1927.

ne sont pas inconscientes pourtant : « Le possédé sait qu'un autre pense, parle, agit par son intermédiaire et il en souffre cruellement ». Une sensation revient souvent, à la fois dans les histoires démoniaques et dans les récits d'expériences métapsychiques : « Les sujets ou les assistants éprouvent brusquement des impressions de froid glacial, parfois semblant sortir des murs. Au sabbat l'arrivée du Diable s'annonce par des effluves glacés et un contact réfrigérant. Des mains froides saisissent la nuque du démoniaque, un vent froid souffle tout d'un coup. La chair de poule de la peur, le refroidissement des extrémités explique en partie cette sensation de froid, mais parfois elle semble inexplicable ». Enfin divers signes intellectuels sont mentionnés dans les manuels d'exorcisme : « Faculté de connaître les pensées d'autrui, les événements futurs ou éloignés, et toutes les choses cachées, comme l'usage de langues inconnues jusque-là, comme les actes contraires aux lois de la nature : lévitation, déplacement instantané à travers de grandes distances. Ces derniers signes sont rares et constituent la partie préternaturelle des possessions » [86]. Monseigneur Andrea Gemma, qui pratique l'exorcisme en Italie, a lui aussi défini les signes de la possession réelle : « C'est Satan lui-même qui parle avec la voix du possédé. Il prend complètement possession de sa personne et s'exprime de diverses manières, parfois dans des langues étrangères. J'ai eu affaire à deux jeunes enfants possédés par des esprits malins qui, mis en présence l'un de l'autre, se répondaient en latin. Le sujet est complètement dépossédé de sa personnalité. Il ne sait pas ce qu'il dit ni ce qu'il fait. À son réveil, il ne se rappelle de rien. Il est totalement sous influence. Dans ce cas, l'exorcisme selon le rituel romain est le seul recours » [87].

Les explications de la possession démoniaque se partagent entre les explications surnaturelles ou préternaturelles, d'une part, et les explications naturelles, d'autre part. Ces dernières, à leur tour,

[86] Dr Jean Vinchon, « Les aspects du Diable à travers les divers états de possession », *in Études carmélitaines*, *op. cit.*, pp. 465 et suivantes.
[87] « Avec les exorcistes du padre Pio », *Le Figaro*, 4 novembre 2005.

comprennent les explications naturelles ordinaires et les explications naturelles extraordinaires. F. X. Maquart rappelle ainsi la distinction théologique capitale entre « le surnaturel *par essence*, ou surnaturel proprement dit, seul objet de foi, et le surnaturel *modal*, ou *merveilleux*, objet de science […]. Le phénomène merveilleux est donc un phénomène observable. Il peut, par conséquent, être soumis à un examen scientifique. Une sueur de sang, des stigmates, des manifestations diaboliques, autant de faits qui rentrent dans la catégorie des phénomènes merveilleux. Ils peuvent être observés […]. Seul le surnaturel essentiel est le surnaturel proprement dit, le surnaturel tout court ; il désigne une réalité qui dépasse la nature ; il est totalement inaccessible à la science, il est naturellement inconnaissable. Son existence ne peut être connue avec certitude que par la révélation ». Le surnaturel modal ou merveilleux n'est par contre surnaturel « que dans son *mode de production*. Essentiellement, c'est un phénomène naturel ; mais au lieu d'être réalisé conformément aux lois de la nature, il l'a été selon un mode extraordinaire. Ainsi la guérison subite d'une plaie, d'un os, que la nature réalise progressivement, ne s'explique que par l'intervention extraordinaire d'une cause supérieure. En elle-même la guérison opérée n'est pas au-dessus de ce que fait la nature ; celle-ci, cependant, est incapable de réaliser la reconstitution des tissus instantanément »[88]. Le fait merveilleux est donc observable comme fait et comme merveilleux, c'est-à-dire que le phénomène en question s'est produit en opposition ou en dehors des lois de la nature, autrement dit selon un mode qui, en l'état actuel des connaissances scientifiques, est inexplicable dans le cadre naturel.

Si l'Église catholique admet l'existence d'une réalité surnaturelle ou préternaturelle, parce que comme l'affirme Joseph de Tonquédec « un chrétien doit admettre l'action du démon dans les affaires

[88] F. X. Maquart, « L'exorciste devant les manifestations diaboliques », *in Études carmélitaines*, *op. cit.*, pp. 332-333.

humaines » [89], et si elle admet l'action du démon dans la possession proprement dite [90] qui consiste essentiellement, selon Joseph de Tonquédec, en ceci qu'un « esprit mauvais domine même le corps, s'empare de ses organes et se sert d'eux comme s'ils lui appartenaient en propre, actionnant le système nerveux, faisant mouvoir et gesticuler les membres, parlant par la bouche du patient, etc. » [91], elle privilégie cependant en premier lieu l'approche psychopathologique. C'est ce que souligne par exemple Jean Lhermitte, membre de l'Académie de médecine, qui soutient que c'est à l'hystérie « que l'on doit rapporter la plupart des cas de possession caractérisée par des transes ou des crises au cours desquelles la personnalité du sujet apparaît transformée et qui s'entourent de manifestations tapageuses, théâtrales, d'autant plus excessives que le public est plus nombreux pour les contempler et s'en émouvoir [...]. C'est évidemment à la démonopathie hystérique qu'il convient de rattacher l'immense majorité, pour ne pas dire la totalité des épidémies de possession qui furent si nombreuses autrefois » [92]. La contagion hystérique n'est pourtant qu'une des explications possibles dans l'ordre de la symptomatologie psychiatrique, puisque divers auteurs ont évoqué « l'automatisme mental », les délires de persécution et d'influence, les personnalités multiples ou dédoublées, les dissociations [93] et d'autres troubles (hallucinations, états de mélancolie

[89] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, *op. cit.*, p. 32.

[90] Il semble bien qu'il y ait depuis quelques années un regain d'intérêt pour la possession démoniaque et l'exorcisme au sein même de certains secteurs de l'Église catholique. Voir par exemple « Le grand retour des exorcistes », *L'Express*, 21 janvier 1999 ; « L'exorcisme, un service d'Église », *La Croix*, 23 et 24 février 2008.

[91] Joseph de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, *op. cit.*, p. 9. Voir aussi Joseph de Tonquédec, « Quelques aspects de l'action de Satan en ce monde », *in Études carmélitaines*, *op. cit*.

[92] Jean Lhermitte, « Les pseudo possessions diaboliques », *in Études carmélitaines*, *op. cit.*, pp. 476-477. Voir aussi Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001, p. 253 : « Les convulsions hystériques dans nos maisons de santé affectent aisément le caractère d'une épidémie, comme jadis les possessions diaboliques dans les couvents ».

[93] Voir Georges Lapassade, *La Découverte de la dissociation*, Paris, Éditions Loris Talmart, 1998 ; voir aussi Georges Lapassade, *Les États modifiés de conscience*, Paris, PUF, 1987.

et de dépression morbides, etc.). En somme le recours à la psychopathologie est une manière d'humaniser la possession démoniaque en la ramenant à des troubles psychiques répertoriés par la nosographie psychiatrique.

La psychanalyse freudienne s'est elle aussi évertuée à expliquer les perturbations démoniaques par des processus névrotiques, des hallucinations collectives ou des formes d'expressions hystériques. « Les possessions sont les équivalents de nos névroses, écrit Freud, pour l'explication desquelles nous avons à notre tour recours à des puissances psychiques. Les démons sont à nos yeux des désirs mauvais, rejetés, des descendants de motions pulsionnelles mises à l'écart, refoulées. Ce que nous refusons, c'est simplement la projection dans le monde extérieur à laquelle le Moyen Âge soumettait ces entités psychiques ; nous postulons qu'elles sont le produit de la vie intérieure des malades, où elles ont leur demeure » [94]. Otto Rank a pour sa part insisté sur l'importance du Double dans certains états pathologiques de la personnalité, en particulier dans les réactions morbides de défense contre l'angoisse de mort où le Double est le « messager effrayant de la mort » : « Le Double qui, à l'origine, était un substitut concret du Moi, devient maintenant un diable ou un *contraire* du Moi, qui détruit le Moi au lieu de le remplacer. Le diable, qui d'après la croyance de l'Église s'empare d'une âme coupable et la prive ainsi de l'immortalité, est donc un descendant direct de l'âme immortelle personnifiée qui, lentement, s'est transformé en un esprit mauvais. Ainsi l'individu, sachant qu'il doit mourir, se punit lui-même par la conception d'un diable, ennemi de son âme. Il vit avec la conscience de sa disparition prochaine ou plutôt avec

[94] Sigmund Freud, « Une névrose diabolique au XVII ° siècle », *in L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 270. Freud rappelle également le caractère d'inquiétante étrangeté de la croyance à l'intervention de forces occultes, par exemple dans la sorcellerie, la magie et l'animisme, mais aussi dans l'épilepsie, la folie ou la possession. « D'une manière conséquente et presque correcte sur le plan psychologique, le Moyen Âge avait attribué toutes ces manifestations pathologiques à l'action de démons » (Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », *in L'inquiétante étrangeté et autres essais*, *op. cit.*, p. 249). Pour la psychanalyse les démons n'existent donc qu'en tant qu'élaborations psychiques des conflits pulsionnels.

un sentiment de culpabilité qui lui fait constamment craindre un arrêt de mort »[95]. On comprend mieux alors, dans cette conception psychanalytique, comment le démon vient s'installer en tant que double dans le Moi du sujet en produisant le dédoublement de sa personnalité. De ce point de vue le diable ne serait donc qu'un rejeton maléfique de l'inconscient.

L'étrangeté de certains témoignages relatifs à des cas troublants de possessions ou de manifestations diaboliques a amené divers auteurs à explorer la piste des phénomènes prodigieux. Dans cette perspective les manifestations corporelles et psychiques extraordinaires que l'on observe – selon les témoignages les plus fiables[96] – sur les personnes qui se disent ou que l'on dit « possédées » seraient dues à des capacités physiques inconnues ou à des pouvoirs de l'esprit inexpliqués qui seraient du ressort des recherches parapsychologiques ou métapsychiques : télépathies, clairvoyances, perceptions extra-sensorielles, prémonitions, télékinésies, etc. Le « démoniaque » ne serait plus dès lors l'effet de l'intervention d'une puissance préternaturelle, mais le résultat de forces mystérieuses bien que naturelles. Ainsi Rudolf Tischner, membre de la Society for Psychical Research de Londres, soutient qu'« il a lieu d'admettre que les phénomènes parapsychiques se déroulent dans le cadre de ce qu'il est d'usage d'appeler "nature" »[97]. Les divers phénomènes recensés et

[95] Otto Rank, *Le Double*, *in Don Juan et le double*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1992, p. 114.

[96] La question épistémologique des témoignages est au cœur des sciences humaines, en particulier dans le domaine des réalités « incroyables », « invraisemblables », « extraordinaires ». Voir Jean-Marie Brohm, « Épistémologie du témoignage. Témoignages extraordinaires et témoins gênants », *in Anthropologie de l'étrange*. *Énigmes, mystères, réalités insolites*, Cabris, Éditions Sulliver, 2010.

[97] Dr Rudolf Tischner, *Introduction à la parapsychologie. Bilan actuel des sciences occultes*, Paris, Payot, 1951, p. 13. Voir aussi l'ouvrage classique de Charles Richet, Prix Nobel de médecine, *Traité de métapsychique*, Bruxelles, Artha production éditions, 1994, qui se veut également une approche scientifique d'une série de faits que l'auteur estime indéniables et qu'il classe en deux grandes catégories, la métapsychique subjective : télépathie, cryptesthésie, prémonition ; et la métapsychique objective : télékinésies, ectoplasmies. L'auteur est très critique sur d'autres phénomènes tels que la lévitation, la bilocation ou les hantises. Voir enfin la mise au point à la fois

étudiés dans le cadre d'une approche scientifique objective – qui ne rejette pas *a priori* les faits attestés par de nombreux témoignages – sont certes étranges, énigmatiques ou insolites, mais ils peuvent pour la plupart se concevoir comme des réalités et non pas simplement comme des trucages, des hallucinations ou des mystifications. Sont ainsi pris en compte : les *phénomènes parapsychiques* (télépathie ou « toute transmission des données d'une conscience étrangère sans l'aide de nos organes des sens » ; télesthésie ou clairvoyance, « expérience extrasensorielle de faits matériels qui ne sont connus de personne » [98] ; les *phénomènes paraphysiologiques* (fluides ou radiations émanant du corps) ; les *phénomènes paraphysiques* (télékinésies ou « déplacements d'objets qui ne peuvent être provoqués de manière normale par les assistants et notamment par le médium », matérialisations ou ectoplasmies, « apparitions de moignons informes, mais aussi de mains, de visages, de têtes et même de corps entiers » [99].

De manière similaire l'être humain serait dans certaines circonstances capables de présenter des phénomènes tellement inouïs et inexplicables qu'ils semblent impossibles à admettre. « Et pourtant, écrit Hélène Renard, certains phénomènes ne peuvent être raisonnablement rayés des réalités historiques. Ils ont existé – ils existent encore de nos jours. La lévitation, les stigmates, la luminescence du corps, l'hyperthermie, la bilocation, le jeûne absolu [inédie], la résistance à la douleur, l'incorruption du cadavre sont des réalités attestées. Ces phénomènes ont été observés et circonstanciés » [100]. Souvent associées à l'expérience mystique ces réalités concernent aussi cependant des personnes tout à fait ordinaires. Certains phénomènes de la possession diabolique peuvent ainsi être considérés comme des manifestations

historique et épistémologique de Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*. Tome 1 : *Le défi du magnétisme*. Tome 2 : *Le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut Synthélabo pour le progrès des connaissances, « Les empêcheurs de penser en rond », 1998.

[98] Dr Rudolf Tischner, *Introduction à la parapsychologie. Bilan actuel des sciences occultes*, *op. cit.*, p. 56.

[99] *Ibid.*, p. 136.

[100] Hélène Renard, *Des prodiges et des hommes*, Paris, Philippe Lebaud éditeur, 1989, p. 9.

prodigieuses, comme l'atteste l'histoire des deux frères Thibaut et Joseph Burner, les possédés d'Illfurt en Alsace près de Mulhouse. À l'automne 1865, rapporte Hélène Renard, « leur comportement devint franchement anormal : ils se mettaient à tournoyer sur leur dos à une vitesse inouïe, ils se battaient contre les meubles, ils étaient pris d'une fringale que rien n'apaisait, leur ventre se gonflait, leurs jambes se recourbaient ; aux convulsions succédaient des heures de prostration. Étaient-ils assis sur une chaise, que celle-ci se soulevait et était envoyée violemment dans un coin ; terrorisés, ils s'enlaçaient tous deux et nul ne parvenait alors à les séparer. On remarqua aussi que les enfants manifestaient une violente répulsion pour tout ce qui était religieux » [101]. On décida alors de pratiquer l'exorcisme, d'autant que les deux frères étaient capables de comprendre plusieurs langues étrangères et qu'ils manifestaient également des dons de vision à distance et de prémonition[102].

Quelle que soit l'interprétation ou l'explication du démoniaque et de ses manifestations, on ne se débarrasse pas facilement de Satan qui reste un personnage présent dans tous les champs culturels, qu'il s'agisse de littérature, de peinture, de cinéma [103] ou de musique [104]. Il

[101] *Ibid.*, p. 127.

[102] « Le récit en a été publié d'abord en allemand puis en plus de vingt langues. Il fait autorité parmi les histoires de possession grâce à la valeur des témoignages oculaires des médecins, du député, du supérieur du couvent, du vicaire général, etc. Il a également fait l'objet de polémiques dans la presse de l'époque tant locale […] que nationale » (*ibid.*, p. 127). Voir aussi *Les corps à prodige. Extase. Photographie Kirlian. Transe et sexualité. Lévitation. Stigmates. Chamanisme. Luminescence. Parfums mystiques* (ouvrage collectif, avec notamment des textes de Mircea Éliade, Jean Lhermitte, Georges Devereux, Olivier Leroy), Paris, Tchou, 1977. Voir enfin Jacques Gagey et Pierre Adnès, *Phénomènes extraordinaires. Phénomènes mystiques. Stigmates. Transverbération*, Paris, Beauchesne, 1993, en particulier la contribution de Jacques Gagey qui est une remarquable réflexion épistémologique sur les rapports entre la psychologie (psychiatrie, psychanalyse) et les phénomènes mystiques.

[103] Le succès de *L'Exorciste* de William Friedkin (1973) a ouvert la voie à toute une série de remakes plus ou moins réussis, les derniers en date étant *L'Exorcisme d'Emily Rose* (2005), *L'Exorcisme* (2010), *Le dernier exorcisme* (2010), *Devil Inside*, 2011.

[104] Je citerai ici quelques exemples : *La Damnation de Faust* de Hector Berlioz ; *Scènes de Faust* de Robert Schumann ; *Faust Symphonie* de Franz Liszt ; *Ouverture de Faust* de Richard Wagner ; *Faust* de Charles Gounod,

hante depuis longtemps l'imaginaire de l'humanité et même les positivistes et les agnostiques qui refusent son existence surnaturelle sont bien obligés de constater qu'il est un « être culturel » [105] qui « occupe » l'espace symbolique de nombreuses sociétés, aussi bien dans les œuvres artistiques, les superstitions, les pratiques religieuses que dans les traditions folkloriques ou les mythes, « c'est-à-dire dans un monde constitué non par des choses et leurs propriétés, mais par des puissances et des forces mythiques, par des figures divines et démoniaques » [106]. Les superstitions populaires, ajoute Ernst Cassirer, montrent que cette représentation est encore enracinée dans la croyance « en une foule innombrable de démons de la nature qui habiteraient les champs et la prairie, les taillis et la forêt » [107]. Pour comprendre le caractère à la fois *imaginaire* (mythique) et *réel* (effectivement agissant) du Diable on peut recourir à la théorie de la *noosphère* développée par Edgar Morin. La noosphère est en effet peuplée d'entités qu'il appelle « êtres d'esprit » et bien qu'elle ait une fonction éminemment intersubjective, elle n'en représente pas moins un constituant objectif de la réalité humaine parce que les symboles, savoirs, idées, mythes, croyances, représentations, valeurs, normes, etc., qui la composent ont créé l'univers symbolique, affectif et cognitif, le « monde vécu » concret où habitent les humains. « De même, écrit

Mefistofele d'Arrigo Boito, *Doktor Faust* de Ferruccio Busoni ; *L'Ange de feu* de Serge Prokofiev avec une impressionnante scène finale d'exorcisme dans un couvent ; *Le Démon* de Paul Hindemith ; Krzysztof Penderecki, *Les Diables de Loudun*.

[105] Jean-Michel Oughourdian, neuropsychiatre, a lui aussi considéré le diable comme une « entité culturelle » représentant le désir mimétique de l'Autre « sous tous ses masques : Autre réel, absent et maléfique dans l'envoûtement ; Autre virtuel, culturel et extérieur, le Diable, dans certaines formes de sorcellerie et de possession démoniaque » (*Un mime nommé désir. Hystérie, transe, possession, adorcisme*, Paris, Grasset, 1982, p. 36). Satan, le Grand Autre…

[106] Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*. Tome 2 : *La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1986, p. 11.

[107] *Ibid.,* pp. 236 - 237.

Edgar Morin, que la biosphère comporte une extraordinaire prolifération d'êtres divers, du virus au séquoia, de la puce à l'éléphant, de même la noosphère comporte une extraordinaire diversité d'espèces, des fantasmes aux symboles, des mythes aux idées, des figurations esthétiques aux êtres mathématiques, des associations poétiques aux enchaînements logiques » [108]. Parmi les entités de la noosphère on rencontre tous les personnages imaginaires de la création artistique qui ont fini par être réellement incarnés par des êtres humains, au théâtre comme à l'opéra ou au cinéma – Othello, Harpagon, Faust, Wotan, Siegfried, Don Juan, Lulu, Tarzan, James Bond –, mais on y rencontre aussi « les entités cosmo-bio-anthropomorphes, mythes et religions, peuplés d'êtres d'apparences animales ou humaines (génies, esprits, dieux) » [109]. Les anges, démons et légions diaboliques en font également partie. Ces entités, souligne Edgar Morin, ont « une existence réelle », ils ont « le pouvoir sur-humain de s'incarner en nous dans la plénitude de leur être, avec leur voix et leur volonté, et de nous posséder littéralement […]. Surgis comme des ectoplasmes collectifs des esprits/cerveau humains, les dieux [ou les démons] deviennent des individualités, chacune dotée de son principe d'identité, de sa psychologie, de sa corporalité propre […]. Ils agissent, interviennent, demandent, écoutent. Ils sont réellement présents dans les cérémonies religieuses, et dans les rites comme ceux du vaudou ou du candomblé, ils s'incarnent, parlent, exigent » [110]. Si ces entités sont bien la projection psychologique de nos fantasmes et angoisses, il reste qu'elles « s'autotranscendantalisent » à partir de l'énergie psychique qu'elles puisent dans nos désirs, espoirs et craintes. Les êtres spirituels de la noosphère, en effet, bien que produits par des esprits/cerveaux humains au sein d'une culture déterminée, « rétroagissent de façon dominatrice sur ces esprits/cerveaux et cette culture. Produits par des mortels, ils deviennent immortels et régissent le destin des mortels,

[108] Edgar Morin, *La Méthode. 4. Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Éditions du Seuil, « Points essais », 1991, p. 115.
[109] *Ibid.*, p. 116.
[110] *Ibid.*, p. 119.

capables même de leur offrir l'immortalité en échange d'obéissance et d'amour » [111].

Jean-Marie Brohm

Professeur émérite de sociologie

Université Montpellier II Paul Valéry

Bibliographie

Ne figurent dans les notes de bas de page que les ouvrages directement utilisés dans les citations ou ceux qui précisent le texte. Pour ne pas alourdir et multiplier les notes j'ai préféré regrouper les autres ouvrages consultés dans cette sélection bibliographique.

AMORTH Gabriele, *Confessions. Mémoires de l'exorciste officiel du Vatican*, Neuilly-sur-Seine, Éditions Michel Lafon, 2010.

AMORTH Gabriele, *Un exorciste raconte*, Monaco, Éditions du Rocher, 2010.

AMORTH Gabriele, *Nouveaux récits d'un exorciste*, Monaco, Éditions du Rocher, 2011. Les récits de Gabriele Amorth qui se prétend l'exorciste en chef de la cité du Vatican sont hauts en couleurs et pointent la présence du Malin jusqu'au cœur de l'Église…

ARASSE Daniel, *Le Portrait du Diable*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2009, qui étudie les transformations de l'imagerie diabolique.

ARNOULD Colette, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Éditions Tallandier, « Texto », 2009, en particulier le chapitre II : « Le diable ».

AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (sous la direction de), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, « Quadrige », 2010, articles « Diables et démons » ; « Exorcisme » ; « Possession ».

BASTIDE Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, 1997, chapitre II : « La magie ».

BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Éditions du Seuil, « Points essais », 2003, notamment le chapitre intitulé « Prolégomènes

[111] *Ibid.,* p. 119.

à l'étude des cultes de possession ».

BERNARD Laurent, *Les grands exorcismes. Français/latin*, Rennes, Vert et Rouge Éditions, 2005.

BOBINEAU Olivier (sous la direction de), *Satanisme. Quel danger pour la société ?*, Paris, Pygmalion, 2008.

CAHIERS DE L'IMAGINAIRE, n° 10 (« Rencontres et apparitions fantastiques »), 1994.

CAMUS Dominique, *La Sorcellerie en France aujourd'hui*, Rennes, Éditions Ouest-France, 2001, postface de Isidore Froc, prêtre exorciste.

CAMUS Dominique, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers*, Paris, Éditions Dervy, 2002.

CHESSENEAU René, *Journal d'un prêtre exorciste*, Saint-Benoît-du-Sault, Éditions Bénédictine, 2007.

CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Seghers, 1981.

COHN Norman, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1982.

COLLIN DE PLANCY J., *Dictionnaire infernal* (1825-1826), Paris, Éditions 10/18, 1999, qui constitue un recueil acritique de toutes les superstitions concernant le satanisme, la démonologie et la sorcellerie.

DÉTIENNE Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, « Tel », 1998.

DUNOIS-CANETTE François, *Les Prêtres exorcistes*, Paris, Robert Laffont, 1993.

ELIADE Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, « Nrf essais », 1992, en particulier le chapitre V : « Quelques observations sur la sorcellerie européenne ».

ESTRADE Jean-Marie, *Un culte de possession à Madagascar, le tromba*, Paris, Anthropos, 1977.

EVANS-PRITCHARD E. E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1972.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1977.

FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josée, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009.

FROC Isodore (dir.), *Exorcistes*, Paris, Droguet et Ardant, 1992.

GALAXIE ANTHROPOLOGIQUE (« Possessions. Fantasmes, mythes et ravissements »), n° 4/5, août 1993.

GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1995, en particulier le chapitre intitulé « Dionysos et la religion dionysiaque : éléments hérités et traits originaux ».

GINZBURG Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992.

HELL Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999.

HEUSCH Luc de, « Possession et chamanisme », *in Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.

INSTITORIS Henri et SPRENGER Jacques, *Le Marteau des sorcières* (*Malleus Maleficarum*), Grenoble, Jérôme Million, 1990, « bréviaire » de la chasse aux sorcières rédigé en 1486-1487 et texte majeur de la démonologie inquisitoriale où les relations entre les sorcières et le diable font l'objet d'une attention particulière…

JEANGUENIN Gilles, *Le Diable existe !*, Paris, Éditions Salvator, 2009.

JEANMAIRE Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1970.

KELLY Henry Ansgar, *Satan. Une biographie*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

LAMARQUE Philippe, *Histoire de la sorcellerie en France et dans le monde : de l'Antiquité au XXI ° siècle*, Paris, Éditions Trajectoire, 2003.

LEIRIS Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Montpellier, Fata Morgana, 1989.

LE MONDE DE LA BIBLE, n° 179 (« L'Invention du diable »), septembre-octobre 2007.

LENEUF Nicolas et VERNETTE Jean, *Exorciste aujourd'hui ?*, Paris, Éditions Salvator, 1991.

LÉVY-BRUHL Lucien, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963.

L'EXORCISME DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE publié par le Service National de

Pastorale Liturgique et Sacramentelle, Paris, Desclée/Mame, 2006.

MANDROU Robert, *Possessions et sorcellerie au XVII ° siècle*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2005.

MARTINO Ernesto de, *Le Monde magique*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 1999.

MARTINO Ernesto de, *Italie du Sud et Magie*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 1999, qui est une étude des pratiques de sorcellerie, de magie, de possession (« fascination », « charme », « sortilège ») et d'exorcisme en relation avec le catholicisme méridional.

MAUSS Marcel, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *in Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1978.

MESSADIÉ Gérald, *Histoire générale du diable*, Paris, Robert Laffont, 1993.

MÉTRAUX Alfred, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, « Tel », 1989.

MORAND Georges, *Sors de cet homme, Satan*, Paris, Fayard, 1993.

MORAND Georges, *Faut-il encore exorciser aujourd'hui ?*, Paris, Fayard, 2000.

MOZZANI Éloïse, *Le Livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, articles « Démons » et « Diable ».

MUCHEMBLED Robert, *La Sorcière au village. XV °-XVIII ° siècle*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 1991.

MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable. XII °-XX ° siècle*, Paris, Éditions du Seuil, « Points histoire », 2002.

NATHAN Tobie, *Le Sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, Paris, PUF, 1993.

NATHAN Tobie, *Du commerce avec les diables*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2004, qui concerne principalement les djinns, esprits invisibles dans l'aire arabo-islamique.

ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond, *Œdipe africain*, Paris, Union Générale d'Éditions, « 10/18 », 1973.

OTTO Walter F., *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, Gallimard, « Tel », 1992.

ROHEIM Géza, *Magie et schizophrénie*, Paris, Éditions Anthropos, 1969.

ROHEIM Géza, *L'Aninisme, la magie et le roi divin*, Paris, Payot, 1988.

ROUCH Jean, *La Religion et la magie songhay*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.

ROURE Lucien, *Le Merveilleux spirite*, Paris, Beauchesne, 1931, analyse critique du point de vue catholique.

SALLMANN Jean-Michel, *Les sorcières. Fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 1989.

SEIGNOLLE Claude, *Les Évangiles du diable selon la croyance populaire. Le Grand et le Petit Albert*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1998, une enquête de terrain très complète sur les représentations populaires du Malin.

TEYSSÈDRE Bernard, *Naissance du diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris, Albin Michel, 1985.

TEYSSÈDRE Bernard, *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1985.

THOMAS Louis-Vincent, « Magiciens et sorciers », *in Le Livre des pouvoirs de l'esprit* (ouvrage collectif), Paris, Celt, 1976.

THOMAS Louis-Vincent, « Corps et ritualité : transe et possession », *Quel Corps ?*, n° 26/27, mai 1985.

THOMAS Louis-Vincent, « Notes et propos au sujet de la possession en Afrique noire », *in Galaxie Anthropologique* (« Possessions. Histoires, croyances et traditions »), n° 2/3, juillet 1993. Ce numéro comporte également différentes études sur les rites de possession, voir notamment Albert de Surgy, « Transe et possession cérémonielle au sud du Togo » ; Viviana Pâques, « Un culte de possession : les Gnawa du Maroc ».

THOMAS Louis-Vincent, *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 2000, préface de Jean-Marie Brohm. THOMAS Pascal, *Le Diable, oui ou non ?*, Paris, Centurion, 1989.

THYS Christian et VAN DER HOEDEN Jean, *Diable et diabolisation du Moyen âge à nos jours*, Bruxelles, Éditions Racine, 2011.

TONQUÉDEC Joseph de, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris, P. Lethielleux éditeur, 1955.

VERGNES Georges, *Les Exorcistes sont parmi nous*, Paris, Robert Laffont,

1978.

VILLENEUVE Roland, *La Beauté du diable*, Paris, Berger-Levrault, 1983, avec une superbe iconographie.

VILLENEUVE Roland, *Dictionnaire du diable*, Paris, Omnibus, 1998, une encyclopédie de référence et une somme d'érudition.

VILLENEUVE Roland, *Les Possessions diaboliques*, Paris, Pygmalion, 2001.

WILKINSON Tracy, *Les Exorcistes du Vatican. Chasseurs de diable au 21 ° siècle*, Auxerre, ViaMedias Éditions, 2007, avec un complément d'enquête : « L'exorcisme en France » de Anne Mascret et Yvon Bertorello.

YONNET Daniel et COSTEL Louis, *Le Diable et l'exorciste*, Rennes, Ouest-France, 1993.

Raymond Sémédo, *Les religions traditionnelles, le Christianisme, l'Islam et les cultes de possession*

La quête du sacré en Afrique passe par la connaissance rigoureuse du naturisme, du mânisme, du culte des ancêtres, du fétichisme, de l'animisme, du paganisme. Les religions traditionnelles en contact avec le Christianisme et l'Islam ont secrété un syncrétisme vivace qui tord le cou à toutes les idéologies fondamentalistes de la pureté des religions révélées. Les principales explications du monde tirent leur source des visions du monde traditionnel qui se sont mélangées avec les visions du monde des textes coraniques ou bibliques. La maladie et l'infortune sont expliquées par les croyances traditionnelles. Aussi, le désordre psychique, mental est souvent lié en Afrique à des causes naturelles ou à la consanguinité, à l'agression magique, à la rencontre d'un être malfaisant (*Seytannés*, *Djinnés* ou sorciers), à la possession par un être culturel mythique. L'univers et la géographie de la possession sont très

vastes [112-113]. Sur toute l'étendue de la planète, on rencontre des phénomènes de possession. Les traditions les plus diverses, les religions révélées parlent de possession. On peut dire sans exagérer que les prophètes comme Moïse, Abraham, Mohamed ont été les captifs de Dieu, des possédés. Le chaman est capable de se faire posséder par un être mythique, son âme peut voyager en toute tranquillité également. *Satan* et ses suppôts détournent les hommes du Bien. Le démon est d'ailleurs de retour. Beaucoup de patients se disent possédés par le diable. En Italie, on forme de plus en plus de prêtres exorcistes.

Iblis et les mauvais *Djinns* peuvent posséder un homme, le rendre fou ou malade ou le détourner de la loi *d'Allah*.

La possession, fait culturel par excellence, reste un phénomène religieux et initiatique. C'est à juste titre que Louis-Vincent Thomas et René Luneau disaient que « les cultes de possession authentiques sont des religions initiatiques » [114]. En effet, l'élu d'une divinité est initié par la société des possédés à la connaissance du culte. La connaissance des phénomènes surnaturels ou du monde invisible nécessite du temps, du savoir et du savoir faire. Les divinités peuvent se manifester sans qu'on les invite. Elles occupent l'espace intérieur d'un individu parce que le chaman ou le guérisseur les ont appelées ou elles voulaient se manifester à leur élu. D'après Tobie Nathan « la possession consiste donc en l'occupation de " l'intérieur " d'un sujet par un être culturel » [115]. La possession par les esprits, par les dieux ou Dieu se passe avec transes ou sans transes. Les êtres culturels diffèrent d'une aire culturelle à une autre. Ce sont des êtres qui sont spécifiques aux croyances d'une culture, d'une religion, d'une pensée mythique. Leur rapport avec l'invisible peut revêtir des manifestations théâtrales : en effet, dans le *Bori-hausa*, le

---

[112] . *Galaxie Anthropologique*, « Possessions » :
- n° 2-3, *Histoires, Croyances et traditions*, juillet 1993.
- n° 4-5, *Fantasmes, mythes et ravissements*, août 1993.

[113] . Marcel Mauss et Henry Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *in Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1978. Ce texte a été publié dans *L'Année sociologique* en 1902-1903.

[114] . Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La Terre Africaine et ses Religions. Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 173.

[115] . Tobie Nathan, *La Folie des autres*, *Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986, p. 145.

possédé est comme une jument montée par une divinité. Quels sont les êtres culturels de la possession ?

I - Les êtres culturels de la possession, les rapports avec l'invisible

Les êtres culturels de la possession sont chez les *Dangaleat* du Tchad les *margai*[116]. Au Niger, dans le *Bori-Hausa*,[117] ce sont les *Iska*, dans le *Bori*, ce sont les *Holey-Bori* chez les *Songhay*[118]. Mieux, dans un film resté célèbre, « *Les Maîtres Fous* », Jean Rouch montre que les *Haouka* étaient possédés par des génies de la brousse. Ce film caricature d'une certaine manière la colonisation car les possédés imitent dans le détail tous les défauts des colonisateurs, surtout les rôles liés à leur fonction. Le possédé pouvait être n'importe qui. Dans le golfe du Bénin, chez les *Fon* ou *Yourouba*, ce sont les *vodu* ou les *mama-vodu* [119] plus précisément qui s'incarnent chez le possédé. En Ethiopie, au Soudan et en Egypte, ce sont les *Zar* [120] qui possèdent l'individu. Dans le Maghreb, les esprits, les génies, les *Jin* ou *Jnoun* chevauchent les individus, occupent leur corps et leur esprit. La plupart des rites de possession sont fortement influencés par les rites africains comme le *Bori*. Le culte des saints marabouts ou *wali* est marqué par les génies venus d'Afrique au Sud du Sahara. Aussi, dans le *stambali* tunisien, le maître des génies est *Baba Kouri* ; on joue sa devise pour calmer d'abord ses intentions. *Baba Kouri* reste dangereux, il est le roi des *Bori*. Sa couleur est blanche. A côté de lui règne *Jatou*, le plus proche de *Baba Kouri*, il est noir. La possession reste une religion initiatique par excellence. En effet, à Madagascar, le possédé est pris par le *Tromba* surtout sur la Grande Ile. Dans le sud-ouest malgache, notamment à Tulear, par les *Vorombe*. Les Dieux s'incarnent, se

[116] . Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, François Maspero, 1975.
[117] . Jacqueline Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, *Contribution à l'étude du Bori Hausa*, Paris, Anthropos, 1972.
[118] . Jean Rouch, *La Religion et la Magie Songhay*, Paris, PUF, 1960 et Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989.
[119] . Pierre Verger, « Notes sur le culte des *Orisa* et *Vodun* », Mémoires, n° 51, DAKAR-IFAN, 1957.
[120] . Michel Leiris, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens du Gondar*, Paris, Plon, 1958.

transportent aussi. Dans les Amériques Noires ou les Caraïbes, les rites de possession se sont adaptés au fil du temps avec le Christianisme. On peut dire que dans le *Vaudou* haïtien, ce sont les *Loas* [121] qui prennent l'individu. Dans le *Candomblé* brésilien, les esprits possesseurs sont les *orixas*. Il est à signaler que les divinités du *candomblé* sont les mêmes chez les *yoruba* (Nigéria) ou les Afro-brésiliens. Le *candomblé nagô* du Brésil surtout de Bahia [122] est resté authentique. Seulement, le nombre des divinités est réduit. La traversée de l'Atlantique, le commerce triangulaire ont fortement marqué l'amenuisement des divinités. En Afrique, le culte est l'affaire du lignage, de la famille. Au Brésil, l'esclavage a décimé le fondement du culte, le groupe lignager. Néanmoins, on retrouve les mêmes divinités fondatrices du culte. On peut citer l'Etre suprême placé au dessus de tout, du cosmos : *Olurun*. C'est un dieu retiré du monde. Son fils *Oxala* et les divinités secondaires comme les *orixa* règlent les problèmes des hommes. D'ailleurs, *oxala* est parfois appelé *Obatala* ou divinité qui signifie l'Etre créateur de l'homme. Sa fille *Menanja* règne sur les mers au Brésil et dans le culte *Yorouba* sur les fleuves, les rivières, les lacs, les marigots. C'est une déesse protectrice des femmes et des enfants. On lui confie la maternité, la grossesse et l'accouchement. Le maître de la foudre et du tonnerre, dieu de la force et de la justice, est *Xango* ou *Yoruba Songo* qui est craint et respecté. Il ressemble à *Dongo* dans le *Bori-Haoussa* qui est aussi un dieu du tonnerre et de la foudre. On peut dire que *Xango* est polygame car il a trois femmes. La plus guerrière, la plus jalouse, la plus dangereuse est *Iansa Yansa* ou *Oya*. Elle est capable de déchaîner les éléments naturels, foudre, vents, tempête, pluie. Elle règne sur les âmes des morts.

Sa rivale *Oxum* (*oshoun*) en *Yoruba Osum* qui est le nom d'un fleuve au Nigéria est son contraire. Elle est ravissante, amène la prospérité et la protection pour les femmes et les enfants. Elle n'est pas violente.

La première épouse de *Xango* aime la guerre, les combats. Elle aime les couleurs. Les divinités dans le candomblé sont parfois socialisées sous la

[121] . Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1968. Voir aussi Jean Kerboul, *Le Vaudou, magie ou religion ?*, Paris, Robert Laffont, 1973.

[122] . Roger Bastide, *Le Candomblé de Bahia*. *Rite Nago*, Paris, Mouton, 1958.

forme d'un saint protecteur. En effet, *Omolu* est souvent assimilé à Saint-Benoît ou à Saint Lazare. Il reste un dieu craint car il peut guérir les maladies ou les maux comme il peut les transmettre. La laideur est son monde car il peut transmettre la variole, la lèpre, l'arthrose, les rhumatismes. C'est un dieu qui règne sur le monde diurne et nocturne. Les couleurs sont le blanc et le noir, par conséquent, la naissance et la mort.

Le dieu de la vie, du fer, de la guerre, de la nourriture, de la chasse, de la bonne récolte est *Ogun*. Il est vraiment une sorte de divinité un peu au dessus des autres. Les forgerons l'appellent à leur secours. C'est un grand combattant, un grand transformateur de l'univers. Il est très proche *d'Oxossi* (*Oshossi*), le maître des animaux sauvages, par conséquent de la chasse. Ce dieu du culte de la nature et des animaux est un grand guérisseur. Il a le secret des plantes salvatrices. Mais, le dieu des plantes miraculeuses et de l'art médical est *Ossain*. Le culte du *candomblé* est également un moment de purification. Sans les plantes, les chemins du sacré ne sont pas ouverts.

Le dieu, maître de la puissance, est *Exu*. Il est ambivalent. Il peut protéger mais aussi châtier. Dans le culte de *l'umbanda* qui est une synthèse entre le catholicisme, le spiritisme et les religions africaines, *Exu* est souvent représentée par les non-initiés comme le diable ou le démon. Il peut être bénéfique ou maléfique.

Un dieu qui représente l'arc en ciel, fils de *Yemenja*, est un dieu à double face : le premier semestre, il est dans les endroits sombres, lacustres, ou dans les forêts ; le deuxième semestre, tel *oedipe-roi*, il couche avec sa mère. C'est un dieu androgyne. Il s'appelle *Oxumare* (*Oshoumaré*). Les cultes de possession en Amérique, les tropiques ou les Caraïbes sont très proches des religions africaines traditionnelles. Entre le *Vaudou* haïtien et le *Vaudou* béninois, il y a un mince filet. Seulement, les rites haïtiens ont subi des avatars qui ont permis son évolution et son dynamisme actuel. Ce qui fait dire à Alfred Métraux que « le culte des esprits et des dieux, ainsi que la magie furent pour l'esclave à la fois un refuge et une

forme de résistance à l'oppression » [123]. La déportation des hommes est aussi un transport des dieux et des cultes traditionnels. Les rites de possession sont des moments d'extase où les dieux communiquent aux hommes leur volonté. Le Golfe du bénin d'où sont partis beaucoup d'esclaves a influencé les cultes de possession comme le *candomblé* ou le *vaudou*. Beaucoup d'adeptes ou d'initiés font le voyage inverse pour retrouver les racines de leur rite au Bénin, au Nigéria, au Ghana, etc. Les dieux se manifestent pour des raisons bien précises. Au Sénégal, les *Rap* sont les divinités qui viennent vers les hommes chez les *Lebou-Wolof*. Les *Pangol* ou *Mame* sont chez les *Sérère* les génies possesseurs [124]. Il arrive que des *Djinnés* ou des *Seytannés*, d'autres *Nit-Ku-Sétoul*, troublent la paix des vivants. De nombreux travaux ont été consacrés à l'étude des *Rap*, des *Pangol*. Mais des rites de possession existent aussi en Casamance, notamment chez les *Mancagne*. Chez ces derniers, ce sont les *Ñ-Oaï*, qui sont les intercesseurs entre les vivants et le Dieu *Nasi Baci*. Ce sont les êtres mythiques de la possession [125]. Jacqueline Trincaz note que « très proches des *U-kin diola*, les *n-Oaï* sont des êtres invisibles pour la plupart des humains, intermédiaires entre l'homme et Dieu *Nasi Baci*. Ils vivent et se reproduisent dans les forêts de Guinée où ils séjournent au pied des fromagers. Jadis, ainsi que le rapporte la tradition, pour assurer leur protection, les ancêtres en ont domestiqué certains, en les fixant devant la case familiale où ils leur rendirent hommage, et ils les ont transmis à leurs descendants. Ainsi, chaque lignée familiale possède-t-elle, en principe, un *U-Oaï* protecteur » [126]. Ce panthéon *Mancagne* est impressionnant. Dans un rayon de 50 kilomètres, on peut dépasser les 100 *Ñ-Oaï*. Il existe une succession de divinités mythifiées. Ces dieux sont très proches de leur élu. Ils se révèlent de manière calme. Une maladie survient, mais aussitôt après, le possédé se sent mieux. Le plus puissant

[123] . Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, *op. cit.*, p. 25.

[124] . Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Œdipe Africain*, Paris, l'Harmattan 1984. Voir Andras Zempleni, *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénéga*l, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Paris, Sorbonne, 1968.

[125] . Jacqueline Trincaz, *Colonisation et Religions en Afrique Noire*. *L'exemple de Ziguinchor* (préface de Louis-Vincent Thomas), Paris, l'Harmattan, 1981.

[126] . Jacqueline Trincaz, *op. cit.,* p. 220.

des *U-Oaï* est *Nangu*. Il est très proche de la communauté *Mancagne*. Les dieux protecteurs, après *Nangu*, sont : « *Baranan*, l'un des plus redoutables qui peut déchaîner sa colère contre qui le trahit, *Marusak*, l'éternel, *Biagni* et K*antoni* ».

Outre ces grands *ñ-Oaï*, le panthéon est vaste. Il y a *Ka-utu*, la panthère, *Kan Kic Batöp*, celui qui écarte les passants, *Patsiudjunde*, le charognard, *Kan-Kina p-iok*, celui qui vient avec la pluie, *Name*, celui qui possède la connaissance, *Nano Bakalam*, l'ami des sorciers, etc. [127] Les possédés forment souvent une société de possédés. Dans le cas de la possession amoureuse, diabolique, démoniaque, le possédé est en général seul avec son amant ou Satan (et ses sbires). Il arrive qu'il y ait recours à un soignant : psychologue, prêtre ou psychanalyste. Mais les cultes de possession sont en général une assemblée de possédés avec des rôles bien déterminés. Des cérémonies de possession ou de dépossession sont souvent organisées. Les possédés forment ainsi une société.

II - La société des possédés, la cérémonie de possession, dépossession.

La Société des possédés accompagne l'élu d'une divinité. Cette dernière se manifeste par la maladie qui est vécue comme un appel, une élection [128]. Le néophyte chez les *Mancagne* est entouré par les possédés appelés *ba-nedj*. La maladie est donc le début d'une initiation. La possession n'est pas brutale. Les dieux passent par les devins guérisseurs pour fixer la date, le moment, le jour. Les Dieux choisissent leur élu. L'intronisation chez les *Mancagne* est réglée. En effet, le malade n'est pas seul, il est déjà pris en charge par sa famille. Le mari, dans le cas d'une femme possédée ou le frère dans le cas d'un homme, prépare l'autel qui doit recevoir la divinité. Le *ka-dun* (autel) est l'endroit où on

[127] . Jacqueline Trincaz, « Ce sont des dieux qui s'incarnent », *Galaxie Anthropologique*, n° 2-3, juillet 1993.

[128] . Jacqueline Trincaz souligne : « Qui possède un U-Oaï par héritage ou par démarche personnelle peut à son tour être possédé par lui. L'investissement de la personne - homme ou femme - n'a pas lieu brutalement mais réclame son acceptation totale. La maladie initiatique est la condition indispensable pour devenir possédé na-ned. Elle agit comme message d'élection », *in Colonisation et Religions en Afrique Noire*, *op. cit.,* pp. 242-243.

sacrifie à son dieu une chèvre, un poulet, du vin de palme ou du riz. La possession est certes une élection pour les possédés mais comme le note Jacqueline Trincaz « c'est une contrainte à laquelle ils devront se soumettre jusqu'à la mort » [129]. Les maladies subites, les lourdeurs du corps, de la tête, les paralysies, les gonflements, les amaigrissements, les vomissements, l'aphasie momentanée, les douleurs au niveau de la cage thoracique ou des côtes ou des reins sont le fait des génies ou des *Ba-lugum* (ancêtres). Les génies attaquent les humains pour des raisons simples. Souvent, les hommes manquent à leur obligation. Ils oublient de sacrifier à leurs dieux ou ne respectent pas certains interdits comme le fait de se baigner à la tombée de la nuit si on est une femme. Ces dieux, parfois, désirent posséder un être humain. Des hommes non-initiés, non avertis peuvent saccager un endroit habité par un génie. Dans ce cas, les génies défendent leur territoire et se vengent contre leurs agresseurs. Les génies protègent contre le pouvoir redoutable des *Ba-Kalam* (sorciers). Il est très rare que les divinités *Mancagnes* se manifestent en rêve comme chez les *Sérère* ou les *Wolof*, les *Lébou*.

La guérison suit un itinéraire thérapeutique. Tout le monde n'est pas guérisseur. Le savoir se transmet. Le possédé *Mancagne* est intronisé. Alors, il est guidé par un membre de la lignée familiale et quitte à l'aube le domicile famillial. Des précautions d'usage sont prises : il ne doit pas se laver, il doit être avare de paroles, être silencieux, ne pas uriner. Le néophyte est toujours avec une personne de la lignée : un homme accompagne un homme, une femme, une femme. Celui qui est désigné doit assister le néophyte et l'introduit chez le guérisseur qui accomplit avec eux un sacrifice d'arrivée aux ancêtres. Ces rites ne durent pas longtemps, ils ont pour but d'apaiser l'ancêtre, de dialoguer avec lui. C'est à ce juste titre que Jacqueline Trincaz souligne que « commence alors le cours cérémonial. Agitant un hochet, l'officiant appelle l'ancêtre du *B-pena* puis attache une cordelette *p-tal* au poignet gauche du néophyte tout en disant : " *D tanu p-tal u leef u-la doböê iban -do-ba* ". " Je t'attache la corde pour que tu fasses la cérémonie du *B-pena* et que tu

[129] . Jacqueline Trincaz, *op. cit.*, p. 243.

te portes en bonne santé ". La cordelette est le signe distinctif des *Ba-pena*. Un *na pena* la conserve jusqu'à sa mort ; elle fait partie intégrante de sa personne physique et sociale »[130]. Désormais, l'initié doit se préparer à la cérémonie de possession qui aura lieu quelques temps après. Les dieux n'aiment pas trop attendre, il est donc important de préparer la cérémonie. Cette dernière a lieu durant la saison des pluies au Sénégal. La communauté s'entraide et resserre les liens. En effet, beaucoup de villageois vont travailler dans les grandes villes pour gagner de l'argent. Le retour au village s'annonce comme de véritables retrouvailles, de véritables fêtes.

Le néophyte est également un humble. Il fait le tour des villages pour demander l'aumône. Cette croyance est d'ailleurs renforcée par l'Islam et le christianisme. L'image du mendiant, du pauvre est très valorisée en Islam. Les *Borom-xam-xam* (les maitres du savoir, les gens qui savent) peuvent se déguiser en mendiant (*battu*) pour voir la réaction des autres. Les envoyés de Dieu, les mystiques, peuvent se déguiser en de humbles personnages. Humilier ces êtres exceptionnels, c'est aussi risquer la malédiction, la pauvreté, la longue maladie, la folie.... Le néophyte est en relation avec le sacré. Chasser le mendiant qu'il est, c'est aussi défier le pouvoir des ancêtres qu'il représente. Son bâton de « pèlerin » qu'il tient entre les mains, décoré par des plumes blanches, est le symbole du retour des ancêtres. Tout ce qu'il aura amassé dans cet échange sera consommé le jour de la cérémonie. Il est accompagné par une jeune fille qui n'a pas encore eu ses règles.

D'ailleurs, la richesse du parcours initiatique est étonnante. Le néophyte n'est pas un exclu. Ce mot n'existe pas dans la plupart des langues africaines. Il est un interprète, un messager du monde des ancêtres. Son rôle de mendiant est aussi étonnant. Il n'y a pas d'opposition systématique entre ceux qui ont la possibilité de donner et ceux qui reçoivent. Ces derniers sont toujours craints, ils peuvent être des passeurs de messages, des médiums. L'exemple du *Xilmaxa* (aveugle,

[130] . *Ibid.*. p. 249.

handicapé) est éloquent au Sénégal. Personne ne manque d'égards aux humbles.

Le néophyte et ses parents doivent s'assurer que la nourriture et l'alcool de canne, le vin de palme, sont abondants car les invités partent avec un peu de boissons et de nourriture. Chaque possédé part avec un coq.

Le groupe se retrouve dans cette cérémonie de possession qui a lieu la nuit, rarement le jour. Le novice se lève tôt, toujours accompagné par un proche parent. Il se dirige vers la concession de l'officiant. Ce dernier sacrifie aux divinités les offrandes amenées par le néophyte, à savoir du vin et une poule. S'il constate que les intestins de l'animal sont noirs, on reporte la cérémonie. Si les intestins sont blancs, la cérémonie peut se dérouler normalement. Cette divination par les intestins est très pratiquée en Afrique [131]. On retrouve aussi la dualité diurne/nocturne, noire et blanche dans la conception du sacré. Le temps est bien séparé, les lieux aussi.

À l'endroit de l'offrande, une cahute faite de feuilles de palme est dressée, faisant face à la concession du sacrificateur. Un parent proche plante le bâton (le *P-Ko*). Ce rite a pour but de fixer le *Ba-Pena* [132]. Ce rite de fixation est essentiel pour la descente des ancêtres ou d' *U-kai* responsable du désordre. Ce lieu est un dépôt sacré, il doit être protégé contre le mauvais oeil et la sorcellerie.

La cérémonie est un moment d'échange et de partage de paroles, de nourritures, de boissons. Les femmes sont mobilisées pour préparer les repas. La cérémonie commence en fait vers 9 heures du soir. Une heure de temps après, l'officiant chasse les sorciers à qui il demande de partir gentiment. Cette menace peut aller loin si les sorciers s'entêtent de

[131] . En effet, comme le note Jacqueline Trincaz, « si les intestins sont purs, l'officiant, tout en procédant aux libations de vin, prie : " *D Tul pooc pa pena ba-nuriera* ", " Je verse le vin pour que la cérémonie du B-*Pena* soit réussie ", *op. cit.*, p. 252.

[132] . C'est en ce sens que Jacqueline Trincaz note que « c'est l'acte de fixation du *B-Pena* accompli par un membre de la génération de l'élu. Tout à l'heure, l'officiant égorgera une poule sur le *P-Ko*. Le *B-Pena* descendra alors dans ce simple bâton, consacrant pour toujours. L'érection de la cahute et la fixation du *P-Ko* est l'inscription symbolique, concrète, dans le lieu choisi par l'ancêtre, de l'alliance avec les Ba-*Lugum* et de la soumission à leur puissance », *op. cit.*, p. 252.

rester. Alors, à ce moment là, il peut utiliser des plantes et des formules incantatoires. Dans ce cas, ils sont livrés à la foule, à la cohésion du groupe. Ces dérapages sont très rares. À nouveau, le « maître du savoir » sacrifie un poulet à l'emplacement de la cahute. Dans un canari contenant cinq francs CFA plus précisément, cette modique somme a remplacé le cauri. L'argent symbolise l'adaptation à la société économique où les échanges se font de plus en plus par la monnaie.

L'invocation de l'ancêtre du possédé est d'abord faite par l'officiant. Les autres possédés vont suivre et demandent la guérison du possédé. Le repas est partagé, les générations sont confondues dans cette grande fête de partage et d'appel des divinités. Les échanges se font et se multiplient. Deux rangs se forment. L'officiant est suivi par des possédés, de même que l'initié. Ils sont suivis par un possédé qui apporte des provisions. Les possédés se retrouvent près de la cahute. C'est à ce moment précis comme le note Jacqueline Trincaz que « officiant et initié se mettent à gémir face à face. De sa main gauche - celle où est attachée la cordelette *p-tal* - l'initié tend à l'officiant la poule. L'officiant la prend de sa main gauche et sans se retourner la remet à un *Ba-Pena* derrière lui. Puis, lui-même offre à son tour à l'initié une poule. C'est ensuite le vin qui est échangé selon le même rituel que le mil, le fonio, l'igname, le tarot, le haricot et enfin le tabac.

À ce moment précis s'opère véritablement la transmission du *Ba-Pena*. D'individu malade, l'initié devient membre de la société des *Ba-Pena*, thérapeute, lien indispensable des vivants avec les défunts » [133]. Mieux, l'échange devient communion. Il est symbolisé par l'unique rang formé par les possédés. À la tête, l'officiant, et, derrière lui, le nouvel initié. Il arrive que ce dernier dirige le rang. Il existe par conséquent une fusion identitaire, le multiple se confond dans l'unité. Les ancêtres retrouvent leur place car l'enfant comme le vieillard sont proches du monde des défunts. La renaissance symbolique comme dans beaucoup de rites de possession prend ici un sens exceptionnel. Le nouvel initié entre dans le ventre symbolique, et attend la tombée de la nuit pour apparaître.

[133] . Jacqueline Trincaz, *op. cit.*, p. 255.

Les rites de possession sont des fêtes. Les possédés mangent, boivent, chantent, dansent. Les chansons peuvent revêtir plusieurs thèmes : les railleries, les chants paillards, de débauche, etc.

Il existe une réconciliation du monde des morts et des vivants. Les transes sont quasi inexistantes, maîtrisées, canalisées. Les rites secrets sont enseignés aux possédés ; on leur interdit d'en révéler le contenu. On apprend dans les nombreux bois sacrés les messages qui ne doivent être en aucun cas transmis à un profane. Le nouvel initié est accompagné par les possédés qui forment avec lui une société secrète. On lui apprend la vertu thérapeutique, magique des éléments naturels. On lui livre les formules sacrées liées aux rites. La dimension de la parole et du geste prend tout son sens. Ces rites qui sont faits en dehors des regards sont sujets à interprétations. Un chien est tué car il a une valeur magique. La tête est gardée pour d'autres rites, les autres parties enterrées. Le possédé est toujours avec le groupe des possédés qui veut assister à l'apparition du coquillage, du cauri considéré comme sacré car il est l'émanation des ancêtres. Le nouvel initié, d'après Jacqueline Trincaz, « en frappant de sa main gauche sur le tas de mil qui a servi aux échanges, fait apparaître le coquillage *u-~dudu*, réceptacle de l'ancêtre que l'officiant a placé à l'intérieur » [134]. La volonté de l'ancêtre est accomplie. Le nouveau possédé reste chez l'officiant pendant huit jours. Les autres repartent avec des dons. Un autel est dressé pour accueillir l'ancêtre. La cahute qui servait de site provisoire est détruite par un homme averti qui aura pris ses précautions d'usage. Pour lever les interdits, surtout sexuels liés à son intronisation, le possédé donne une somme d'argent au maître de cérémonie. Il peut payer en nature. Les cérémonies de possession, dépossession, coûtent chères. Lors de son enquête, Jacqueline Trincaz avait évalué le coût à 42.350 Frs CFA (129 €) mais le franc CFA est dévalué aujourd'hui. L'inflation galopante et les mesures économiques drastiques comme les politiques d'ajustement structurel ont eu une conséquence sur ces rites séculaires, traditionnels. On peut dire sans se tromper qu'une cérémonie de possession coûte aujourd'hui 300.000 FCA

[134] . *Ibid.*, p. 260.

(457 €) à 500.000 FCA (762 €) sinon plus, ce qui reste cher. En effet, beaucoup de familles vivent en ville et rentrent pour assister à ces fêtes dionysiaques. Mais les *Mancague* se sont constitués en Association et contribuent collectivement à la réussite de ces fêtes. C'est une communauté très organisée et solidaire même dans une ville comme Dakar. Les rites de possession sont aussi menacés par l'urbanisation rapide et les religions dominantes comme le Christianisme ou l'Islam. Dans certaines régions, ils restent vivaces, dans d'autres, ils ont disparu. Les populations *Sérère* à l'instar des *Mancagne* ont gardé ces rites. En effet, les êtres culturels de la possession chez les *Sérère* se manifestent aussi. Ce sont les *Pangol* ou *Fangol,* ce qui signifie serpent. Il arrive que des *Sérère* disent qu'ils sont possédés par les *Maam* (ancêtres). D'ailleurs, les esprits *Pangol* sont très liés à la terre ou à l'agriculture. La terre est une terre-mère portant le nom de *Kumba N'Diaye*. Les génies sont donc chtoniens. Dans le travail de la terre, il y a toujours un lien avec la transcendance. La civilisation *Sérère* accorde aux ancêtres fondateurs un rôle primordial. Leur énergie suivant la fluidité des lieux et des heures continue à marquer l'histoire des hommes. C'est ce qui fait dire au révérend père Henry Gravrand : « Au contraire, les héros, les fondateurs de lignées, les hommes qui ont marqué une génération resteront vivants dans la mémoire des hommes et continueront à intervenir dans leur lignage. Le culte des *Pangol* est fondé sur ce postulat. Les *Pangol* sont des ancêtres dont les énergies personnelles ont été si fortes qu'au delà de la mort, ils continuent à rayonner sur un lignage, une cité ou un peuple. Ils sont, de ce fait, les intermédiaires de *Roog* auprès des humains, relais des énergies de la vie. Il existe d'autres *Pangol* qui ne sont pas des ancêtres historiques, mais des ancêtres mythiques, véritables personnalisations des forces de la nature » [135]. Ces ancêtres surnaturels sont aussi des garants de l'ordre social.

Tous les pouvoirs dans la civilisation *Sérère* sont liés à la transcendance. Les humains bénéficient de l'intermédiation des *Yal Pangol* (Maîtres *Pangol*), des *lamanes* (maîtres de la terre), des *Tanaaj* (autorités

[135] . Henry Gravrand, *La Civilisation Sereer*, *Cosaan*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1983, pp. 219-221.

politiques), des *saltigués* (voyants, guérisseurs) qui associent leur pouvoir au numineux. Le système reste tributaire du système religieux.

En effet, la société est marquée par le lien qui unit le culte des *Pangol*, la divination et la société politique. La société des possédés est ici une réalité vivante. Les hommes ne sont pas en retrait mais impliqués. On peut dire que le groupe est mixte. Le possédé Sérère ne fera pas de *ndöp*. Il connaît des moments de crise, de maladie qui sont les manifestations du *Pangol*. La cérémonie du *Lup Sérère* (action de fixer l'autel) reste discrète. Elle ne donne pas lieu à des manifestations ostentatoires. Comme les génies sont souterrains, on évite de fixer chez les *Sérère* l'autel (pilon et canari) avec précision pour ne pas déranger la quiétude des « divinités ». Le *lup Sérère* est plus discret, on remarque des cas de transe exceptionnelle. Il est vrai qu'ils sont moins islamisés que les *Wolof-lébou*. Les manifestations violentes sont très rares [136], les chants et les danses quasiment nuls. Mieux, on peut observer des possessions où la société des possédés n'intervient pas. C'est un génie qui s'attache à quelqu'un. Cela peut provenir d'un héritage d'un génie qui était lié à la mère ou au père du possédé. Ce dernier devient un guérisseur et un interprète en cas d'attaque du génie [137]. Les *Sérère* ont conservé les fondements de leur système religieux. Même s'ils sont musulmans ou catholiques, les rites traditionnels sont les garants d'un équilibre social et familial. Il arrive que catholiques ou musulmans se réunissent pour célébrer un culte traditionnel. D'ailleurs, chez les *Sérère*, on rencontre plus de tolérance religieuse. Les *Wolof-lébou* délaissent leur tradition

[136] . Henry Gravrand, « Le Lup Serer, phénoménologie de l'emprise des Pangol et psychothérapie des possédés », *Psychopathologie africaine*, Dakar, 1968, II, 2, pp. 195-226.

[137] . Marguerite Dupire souligne que « les *Ndut* qui ont observé le retour de maladies ou de tares mettent l'accent, non sur les chaînons biologiques, mais sur les chaînons sociaux – matrilignage du père ou de la mère – ou mystique – retour des caractères d'un ancêtre chez un de ceux en qui il se réincarne. De même se transmet en ligne utérine une relation d'attachement avec un génie de la brousse qui s'est d'abord manifesté en se fixant sur un individu et en le possédant. Le possédé, après avoir consulté un devin, dresse au génie un autel (*ala*, masculin, *koh*, féminin) et devient lui-même intermédiaire-guérisseur de tous les membres de son matrilignage souffrant d'attaques du même génie », *in Sagesse Sereer*. *Essais sur la pensée sereer ndut*, Paris, Karthala, 1994, p. 61.

ancestrale, surtout les hommes qui ne veulent pas pratiquer en public les rites de possession. D'ailleurs, dans le *NDoep*, les rares hommes qui font partie de la société des possédés s'habillent en femme pour pratiquer. L'intronisation par l'initiation à la société des possédés nécessite des rites, du temps et de l'espace. Lorsqu'un *rab*, un *djinné*, un *seytané* possède un individu, on dispose de moyens d'interprétation sophistiqués pour expulser le mal. Il arrive que des *djinnés* ou *Seytannés* soient à l'origine de la souffrance. Certains *djinnés* comme *Samba Bambilor* sont difficiles à chasser. En tous les cas, les *rab* ou les *tuur* sont là pour protéger les vivants. Les *rab* ou les *tuur* se manifestent aux hommes soit parce que les hommes ont oublié de sacrifier à leur génie ou soit parce qu'ils cherchent à se fixer. Le but du *NDoëp* est de réconcilier le malade avec son groupe, de l'insérer dans une lecture culturellement cohérente face à sa souffrance. Le *NDoëp* est ainsi une psychothérapie et une sociothérapie. Le malade, seul dans son coin n'existe pas ici. La famille est concernée par la souffrance du malade. De ce fait, le professeur Henry Collomb a ouvert l'hôpital aux maîtres du savoir (*Borom xam-xam*) ou aux *Borom tuur* (maître des *tuur*). La famille contacte ce grand initié pour voir exactement quelle est l'origine de la souffrance. Le malade peut être affecté par un *rab*, un *djinn*, un *seytané*. Cette première relation déterminera exactement les causes de la maladie. En effet, le *borom tuur* va interpréter dans son *xamb* (autel de son génie) le désordre dont souffre son client. Les objets utilisés sont simples : une calebasse pleine d'eau et de racines clairvoyantes sélectionnées avec précaution. L'eau a la vertu de laver tout ce qui est sale et obscur. Elle aide le thérapeute à lire ce qui est caché. En secouant le tout, il sait exactement les troubles qui affectent le souffrant. Ainsi, il décide d'intervenir si le malade est touché par un être mythique. Il fixe alors le coût et le temps qu'il faut pour organiser la cérémonie. Tous les malades n'organisent pas un *NDoep*. Tout dépend du thérapeute et de la cure. Le *NDoep* commence toujours par la cérémonie du *Ray* (caresses). Le maître de la cérémonie « (le *Ndoepkat*) comme l'écrit Ibrahima Sow est assisté par les initiés, lors des séances publiques de transe-possession. Les *borom tur* sont plus

spécialement chargées de l'organisation matérielle (formant le corps des danseurs du *ndoëp*, elles s'occupent du malade, le maternent, le préparent, l'habillent, le soignent) et de l'assistance psychologique (elles l'aident à se tranquilliser, elles l'entourent de prévenances), tandis que les *borom rab* (possédées guéries) – équivalent des professionnels du *Bori Haoussa Songhaï* – prêtent leur corps volontairement aux génies et entrent en transes pour faciliter la libération du patient » [138]. On voit ici l'échange avec le nouveau possédé qui est rassuré. Son corps est investi par le maître de cérémonie qui boit du lait caillé et le renvoie sur le dos du malade, la poitrine, la tête et sur les côtes. Préalablement des chants d'appel des génies les plus importants sont exécutés. Les officiants restent solidaires, le savoir est largement partagé. Ce qui est insolite, c'est leur habillement hétéroclite, multicolore, merveilleux, avec des cauris et des morceaux de miroirs. La deuxième phase consiste à faire tomber le malade dans un état de transe. Les battements de tam-tam et les clochettes agitées ont pour but de trouver le génie qui accable le malade. Des rites comme la mesure des pieds, des mains, des flancs, de la tête sont effectués. Si l'on n'obtient aucun résultat, l'officiant continue. C'est une sorte d'interrogatoire, d'heure de vérité. Des objets sont utilisés pour accompagner la vision du malade. L'enterrement symbolique (*bokotou*) vient après la cérémonie des *nat*. Le but recherché est la reconnaissance symbolique après le retour dans le ventre de sa mère. On retrouve le lait qui est l'élément nourricier du petit enfant, signe de vie et à l'origine de la vie notamment chez les *Peul*. Le chiffre 7 revient sans cesse pour marquer et délimiter le début et la fin d'un cycle, l'union de l'homme et de la femme, la création de l'univers. En effet, le malade et l'animal qui sera sacrifié ne font qu'un maintenant. On ne sait pas encore exactement si les 7 mètres de percale et les 7 pagnes sont le fait de l'influence de l'Islam ou un résidu de la tradition. En effet, on couvre le mort de 7 mètres de percale pour l'enterrer. Ici, dans le *Ndoëp*, à part le pagne porté par le malade, ce sont les seules couvertures qui couvrent la chèvre ou le bœuf et le patient. Le *Ndoëp* doit durer aussi une semaine.

[138] . Ibrahima Sow *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1978, p. 9.

Le néophyte mime les gestes qui permettront d'identifier exactement son *Rab*. L'animal sera sacrifié à l'endroit où se dressera l'autel. Le néophyte boira du sang de l'animal et un coq sera sacrifié sur sa tête. La couleur des animaux sacrifiés aura un sens selon l'importance du rite. Les couleurs qui sont de mise sont le noir, le rouge, le blanc. Les robes de l'animal peuvent être choisies. L'animal est égorgé selon le rite musulman, il est ligoté face à l'Est et le sacrificateur dit « *Bissimilah* » avant de laisser son couteau trancher la gorge de l'animal. L'érection de l'autel (le *samp xamb*) est l'élément le plus important du rituel. Si l'on ne descend pas le *rab* dans son autel, il continuera à se manifester. Le corps du néophyte est investi par le sang de l'animal, des racines spécifiques, le *Leket* (calebasse), les viscères de l'animal, parfois la tête et les pattes vont être des éléments qui participent à la mise en place du *xamb*. Certaines familles islamisées ou catholiques préfèrent s'arrêter ici et ne pas faire de *Ndoëp* qui est une cérémonie publique où tout le monde participe. C'est aussi une manière de rendre le rite caché car un catholique ou un musulman n'a pas le droit d'adorer d'autres dieux que Dieu. D'ailleurs, les officiants eux-mêmes sont très acculturés à l'Islam. Ils disent que certains *Tuur* sont musulmans, certain *rab* ou *djinnés* sont impies. Ces différents éléments donnent un sens au syncrétisme. Des officiants importants qui sont consultés dans le monde entier pour leur savoir comme Yaye Thiaba Khoye Seck ou Daouda Seck se disent musulmans. Des chercheurs, notamment Assane Sylla, n'hésitent pas à écrire qu'« en définitive, il apparaît clairement, qu'en réalité, les relations des *Wolof* et des *Rap* ne sont autres que des rapports d'alliance, une sorte de mariage de raison où chacun trouve un avantage. On ne peut donc aujourd'hui, appeler religion, ce qui n'est qu'un ensemble de pratiques utilitaires, ne visant que le résultat immédiat désiré : lire l'avenir, conjurer un mal, guérir un malade, rendre une entreprise agréable et prospère, éloigner une épidémie, rendre la pluie abondante, etc. » [139]. Cet aspect utilitaire est plus fréquent en zone urbaine. Il n'y a pas de place pour les *xamb*. Les jeunes préfèrent laisser le *xamb* chez les

[139] . Assane Sylla, *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, Sankoré, 1978, p. 55.

parents et y vont régulièrement pour sacrifier à leur génie de la nourriture, du lait caillé ou autre. Les *Rab* sont exigeants, les oublier, c'est commettre une erreur qui peut être fatale. Les danses de possession doivent clôturer l'initiation à la société des possédés. Les *bäkk* (les devises, les chants), la musique ont ainsi un sens.

III - Le sens de la musique, les lieux et les objets

Les danses de possession sont des théâtres populaires où chacun interprète les gestes préférés de son *rab*. Les demandes de nourriture aussi. Certaines femmes miment la copulation avec leur génie. Dans *Les Maîtres Fous*, le film de Jean Rouch sur les *Haouka*, les possédés imitent tous les gestes et rôles sociaux des colonisateurs sur le ton de la dérision.

Les aliments aimés des génies sont réclamés : du lait caillé, du miel, du sang, etc. Certains sont comme des chevaux, d'autres voient leur force décupler. Les Dieux sont exigeants. Ils veulent écouter leurs devises (*bäkk*). On ne sait pas exactement si la transe vient du rythme, du ton donné par les griots ou si c'est le simple fait d'entendre les devises des *rab*. En tous les cas, un vrai initié et maître tambour incontesté répond : « Pour ma part, avant de jouer, de battre les tams-tams, je récite des *Sar* (des prières) pour expulser les *Nit-ku-bone*. Les *Nit-ku-Sétoul* sont partout. Ils peuvent se transformer ou s'identifier à qui ils veulent donc il faut se préparer. J'ai mes *muslaay* pour me protéger aussi contre le mauvais œil, contre les *khondioms* qui ne te sont pas destinés, la mauvaise langue (*Laminiou*). Vous les jeunes, vous ne pouvez pas savoir que le monde et la nature sont organisés de telle manière que chaque élément a un sens, une vie, un rythme… Quand vous voyez des jeunes batteurs qui arrivent sur la scène et qui jouent n'importe quoi, n'importe comment et qu'ensuite ils sont possédés par les *Djinns* et les mauvais *Rab*, c'est ça le sens de l'initiation. Les animaux ont leur rythme, les *Djinns*, les *Seytanés*, les *Rab* ont leur rythme également. Donc avant de jouer, il faut se prémunir. Jouer ce n'est pas seulement battre le tam-tam, c'est aussi appeler les esprits, c'est inviter le visible et l'invisible ».

En effet, il arrive que des griots mal informés, qui n'ont pas l'initiation requise et nécessaire, soient momentanément touchés. Les *Ndoep kat* ne travaillent qu'avec des griots expérimentés. Ces derniers sont obligés de préparer leurs musiciens. Le maître de cérémonie, à l'aide de sa queue de vache qu'il tient à la main, ses cornes, ses plantes symboliques chasse les mauvais esprits. Le rythme des tams-tams jalonne le temps de la cérémonie. Du moment que les génies ont leur rythme et leurs devises, chaque son a un sens, chaque image une représentation. Aussi, il y a une émotion dans l'initiation qui participe au sacré des messages, de la parole, des objets, du silence. On abandonne sa liberté aux autres et dans ce cas on peut recevoir le message des hommes et des divinités. Le rythme devient une élévation, un message qu'on répète comme un mythe pour faire participer aux jeux des correspondances symboliques de l'univers. Louis-Vincent Thomas affirme que « c'est pourquoi le rythme, en dehors des chants ou des prières scandées, prend souvent la forme de la répétition. Celle-ci n'est pas nécessairement imputable à la paresse, à l'inertie, à la peur d'innover ou au désir d'assurer une certaine authenticité liturgique ; elle veut avoir une réelle efficience : contraindre les esprits, créer un état psychologique favorable à la réceptivité, etc. Mieux encore, redire les mots même qui, dans le mythe, ont engendré le monde, c'est renouveler la création, lui redonner la vie et lui assurer la pérennité. Les mots sont empreints de puissance créatrice, de sacré. Les renouveler, a-t-on dit, c'est se mettre au cœur même du numineux » [140]. Aussi, les objets du culte, à savoir le cauri, le pilon, les différents aliments, le choix des lieux (le *topos*), la délimitation par le maître de la cérémonie de l'espace rappellent à chaque initié *in illo tempore* qu'il a été un néophythe. Les animaux sacrifiés sont aussi nos doubles symboliquement parlant dans cette quête sans fin ; être initié c'est initier aussi ceux qui vont arriver. Désormais, les ascendants, les descendants, les ancêtres et les nouveaux-nés se tiennent la main. Les danses de possession réunissent toutes les catégories sociales. Pour une fois, la communauté est soudée et réunie autour des guides et des ancêtres. Les

[140] . Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *Les Sages Dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 71.

liens des tams-tams et de la transe ne sont cependant pas toujours établis.

Gilbert Rouget avait établi un lien entre la musique et la transe [141] mais parfois la transe arrive sans aucune explication. Les *bäkk* (appels des génies) peuvent être dits en Cappella. Les relations entre les rites manuels et les rites oraux pour reprendre la distinction de Marcel Mauss et Henri Hubert [142] participent au monde du sacré donc du silence. Mieux encore, on constate aujourd'hui que des *tallibés mourides*, *tidianes*, *layènes*, *khadirs* sont complètement possédés par l'invocation du nom de leur marabout, du prophète. L'expression consacrée pour la circonstance est « *Danou leer* » (littéralement : tomber dans la clarté, dans la lumière) comme s'ils revenaient de loin. On sait que les chants religieux sont animés et sont des cérémonies publiques. Parfois, de grands tambours (*Tabala*) accompagnent les fêtes. Cette forme de « possession » avec des chants religieux appelés *khassaï* chez les *Mourides* devient possible car la musique est répétitive et saccadée avec des voix rythmées. Cet état d'émotion existe également quand on écoute le blues de John Lee Hooker avec sa voix unique d'outre-tombe. On peut dire que les danses de possession, même si elles sont rares aujourd'hui (du fait également de leur coût et de l'acculturation aux religions révélées), constituent un événement unique qui mérite d'être vu et vécu. Au-delà des apparences, ce sont des génies perturbateurs qui sont expulsés, fixés et adoptés. Durant les cérémonies de possession, des techniques particulières sont utilisées pour chasser les mauvais esprits. Ces techniques sont proches des *Khons*. Les *Khons* peuvent aussi « posséder », protéger ou détruire quelqu'un.

IV - Exorcisme, adorcisme, *khons* et possession

Les techniques du corps ne sont pas univoques. La culture imprime toujours au corps une dynamique, une forme, un sens. Beaucoup de

[141] . Gilbert Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1990.

[142] . Marcel Mauss et Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *in Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, pp. 43-47.

travaux (surtout Nord-Américains) essaient de voir dans la transe des états de conscience modifiée (*altered states of consciouness*) et font l'erreur de ranger ce phénomène dans la psycho pathologie. Seulement, la transe réconcilie l'individu avec sa communauté, ses divinités, ou avec soi-même. C'est en ce sens que Georges Lapassade affirmait que « la transe, c'est d'abord, un comportement moteur différent. Pour l'observateur occidental, c'est un symptôme psychopathologique. Mais ailleurs, traditionnellement, dans la culture religieuse et populaire, c'est soit l'extase du corps, soit l'intervention d'un dieu, d'un esprit, d'un "démon" qui chevauche le corps des possédés »[143]. On peut voir en Afrique des hommes ou des femmes se dire qu'ils ont été visités par leurs génies. Ces derniers peuvent tomber amoureux de leur protégé jusqu'à s'accoupler avec eux. Des hommes sont trempés de sperme le jour ou la nuit parce que la divinité est venue les rencontrer. Ces cas sont dits sur la place publique. D'ailleurs, certains hommes se marient, divorcent rapidement ou alors la femme prend la fuite parce que la divinité jalouse peut la tuer ou la rendre folle selon les croyances. Certaines femmes n'arrivent pas à avoir une relation durable avec des hommes. Aussitôt mariées, elles se débarrassent rapidement de leur époux. Même à Paris, une femme *Sérère* que je connais est sous l'emprise de son génie : ce dernier la visite régulièrement. Ce coït avec les divinités reste étonnant. Les personnes visitées par les dieux sont épanouies sexuellement et ne souffrent d'aucun manque. Les génies culturels, les *rab*, aiment les hommes et les protègent. À Dakar, on parle d'une maison dont le génie adore les enfants. Ces derniers sont ses protégés. Les enfants ne manquent de rien pour se vêtir, manger ou dormir. Les parents de ces enfants ne sont pas riches et sont souvent des gens qui se débrouillent, des mendiants. Mais, tous les jours, les gens arrivent à régler leurs problèmes. On dit que les génies savent faire partir certaines maladies ou troubles et peuvent vous révéler votre avenir. Cependant, les frontières entre la possession maléfique et la possession bénéfique sont bien établies. Dans le cas où l'être culturel cherche à nouer des relations

[143] . Georges Lapassade, *Essai sur la transe*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1976, p. 164.

pacifiques avec son protégé, on a affaire à l'adorcisme. Mieux, les divinités (*Rap*, *Pangol*, *U-kai*) deviennent les protecteurs, les amis, les « anges gardiens » dans l'accomplissement de la vie terrestre. Elles sont présentes et demandent des sacrifices, des présents. Elles s'attachent à toute une famille, l'accompagnent dans ses entreprises même incertaines et les comblent de signes, de réussite, en répondant à toutes les sollicitations (examens, problèmes de justice, emploi, mariage, etc.). Cette forme de possession est bénéfique, le possédé devient élu de son maître ou de sa maîtresse et aussi interprète, messager de son culte. En effet, dans la possession-initiation, le néophyte sait après un apprentissage communiquer avec son génie. Il devient lui-même un nouveau thérapeute dans le chaînon des apprentis, Par conséquent, le génie est une garantie pour lui et la société. Dans ce cas, les génies descendent vers leurs élus en les « chevauchant », les « taquinant », les « habitant », les « montant ». Aussi, le transi est emporté dans un élan mystique, une extase rituelle qui lui ouvre les portes de la connaissance. Les maîtres du *N'Doëp* savent à quel moment il faut provoquer la transe du néophyte. Les rites positifs ou négatifs se complètent. Le schéma absolu de la séparation du bien et du mal n'est pas toujours spécifié. Tout au début de la crise, de la folie ou de la maladie, le thérapeute utilise des rites exorcistes pour expulser le mal. L'exorcisme et l'adorcisme sont liés. Ils sont jumeaux. En effet, le malade peut être possédé par un *Nit-Ku-Sétoul* dangereux (*doemeu*, *rap-bu-bone*, *djinné*, *seytane* ou un génie de la brousse, etc.). Dans un premier moment, le thérapeute interroge tous les registres culturels qui lui sont offerts pour opérer. La divination est un recours. L'esprit perturbateur, s'il n'est pas une révélation dans un processus dynamique de possession-initiation est expulsé et chassé. Durant et avant la cérémonie de possession, le thérapeute procède à des rites particuliers pour expulser les éléments nuisibles, les perturbateurs de toutes sortes qui sont prêts à s'attaquer aux hommes. Les rites de possession sont l'occasion d'inscrire par des signes, des mots, des techniques appropriées, le corps dans un espace mythique et sacré. Au demeurant, expulser les scories du corps ou les souffrances est un

moment très fort des rites initiatiques. Le thérapeute sait à quel moment précis il doit élaborer la cure, les rites diurnes ou nocturnes, les rites oraux ou manuels. Un ensemble d'interdits accompagnent ces rites. Le *N'doepkat,* le guérisseur doit affronter l'univers qui est peuplé d'êtres maléfiques. Ce moment du rite reste secret, le guérisseur, seul, sait la nature des plantes magiques ou la composition des éléments qu'il manipule. Aussi, le respect de certains interdits pour rester en contact avec le monde invisible est de rigueur. C'est à juste titre que Ibrahima Sow souligne que « la vénération de leur statut les contraint à divers interdits de valeur purificative (continence sexuelle) et à des rituels destinés à maintenir leur puissance, leur résistance aux agressions des génies malfaisants (avant toute activité importante ou dangereuse, ablutions avec une eau où sont macérées des racines de plantes douées de vertus à la fois pharmacodynamiques et symboliques) » [144]. Mieux, les corps en Afrique sont chargés et investis par les hommes, les génies ou les différents *Nit-Ku-Sétoul*. Il arrive que le corps soit atteint par le « maraboutage », le fétichage (*takk*), par les *khondioms* (Lire *Xondioms* diminutif *khons*). Les *khondioms* sont des mécanismes, des techniques de protection ou d'agression des corps. Ils peuvent être bénéfiques ou maléfiques.

1) Dans le premier cas, les *khons* sont des moyens magico-religieux qui contribuent à la protection d'un individu ou d'un groupe restreint contre le malheur biologique ou social, contre les sorts, les envoûtements, les mauvais esprits. Les *khons* préviennent le malheur, le mal téléguidé et protègent donc la personne.

2) Dans le deuxième cas, les *khons* deviennent des moyens magico-religieux, occultes, par lesquels une personne dans son intégrité psychique et physique est agressée par ou des tiers afin de lui nuire ou de la tuer. Ces moyens peuvent être naturels, culturels, visibles ou invisibles, prendre la forme de sorts, d'envoûtements, d'empoisonnements manipulés dans le silence par un officiant qui a reçu la commande par une personne ennemie, rivale ou un groupe qui ne vous aime pas.

[144] . Ibrahima Sow, *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*, *op. cit.*, pp. 97-98.

Certains *khons* sont un moyen de mise à mort à distance. La manipulation de forces dangereuses comme les *djinns* ou les *Seytanés* par les officiants donne à certains *khons* une dimension possessionnelle. En effet, les symptômes sont très proches de la possession. L'individu est agressé par des sorts, il est possédé, persécuté par des phénomènes dont il ne comprend pas la portée.

V - Les techniques

Les techniques pré-islamiques ou pré-chrétiennes de divination sont multiples et variées. Elles revêtent même plusieurs aspects chamaniques [145]. Aussi, l'art divinatoire à des fins thérapeutiques est ambigu. C'est à ce titre que Louis-Vincent Thomas note que « plus exactement, la position du guérisseur reste ambivalente : quand il assume son rôle d'exorciste, il est chaman, quand il prend en charge cet esprit, devenant sujet passif au point que son assistant doit le soutenir, il cesse de l'être ; il le redevient enfin quand, reprenant l'initiative, il interroge l'esprit et l'expulse définitivement du corps de son patient et du sien propre » [146]. Dans cette même perspective, Jean Rouch montre qu' « on peut ébaucher la théorie *Songhay* de la personne du magicien *sohantyé* en cinq phrases :

- " Le double " quitte le corps du magicien, mais sans substitution par un autre " double ",
- Ce " double " entreprend un voyage risqué chez les génies, les puissances invisibles ou les ancêtres,
- La parole du magicien (ou la musique des Tambourinaires griots), les gestes privés (ou la danse rituelle) sont les moteurs de ce voyage de type " shamanistique ",
- La communication avec les autres hommes se fait par la préparation matérielle de charmes, par la prophétie directe, par l'exhibition dramatique de la chaîne,

[145] . Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais,* Paris, Gallimard, 1971.

[146] . Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *Les Sages Dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, *op. cit.,* p. 110.

- Cette projection volontaire du " double " peut entraîner des risques mortels » [147].

Ce dédoublement, cette bi-location est aussi une accumulation de risques car le corps du magicien est aussi attaqué par des forces qui ne veulent pas qu'il gagne la bataille. Mais les multiples protections avant les différents voyages sont là pour lui garantir la survie, le retour du voyage. Dans une perspective locale, chez les *Manjak* (Sénégal, Guinée-Bissau), la divination peut se faire en consultant une *pëbol* (esprit volant, domestiqué dans un autel) [148]. La devineresse, la consultante, celle qui possède un autel, « la *napene* se retire derrière un rideau ou en hauteur au dessus de son autel et traduira les paroles nasillardes du *pëbol* qui ne sont intelligibles que par les personnes ayant reçu l'initiation. Un dialogue avec l'invisible va ainsi s'établir entre le patient et la puissance par l'intermédiaire de la devineresse » [149].

D'autres formes de divination existent chez les *Manjak*. Elles puissent leur source dans un cosmos complexe où les vivants côtoient des forces dangereuses, hallucinantes qui peuvent établir de véritables contrats de mort ou de vie avec les vivants. Nous pensons aux *pëwitsi* qui sont des entités de petites tailles anthropophages ou aux *ngëcay*, qui sont des entités anthropomorphes errant dans des endroits dangereux. Un rituel est élaboré pour entrer en contact avec les puissances avant la divination. Avant toute chose, le consultant dépose à terre devant l'autel l'argent ou les biens en nature offerts. Puis, la *napene* secoue son *ucoy* (sorte de maracas) pour appeler *l'ucay*. Si la puissance ne répond pas à l'appel, le client devra revenir un autre jour.

En effet, *l'ucay* ne se manifeste pas systématiquement. Le sacré ne se laisse pas facilement manipuler et la desservante ne bénéficie pas du contrôle absolu sur l'entité qu'elle dessert. L'appel des puissances

---

147 . Jean Rouch, *La religion et la magie Songhay*, Paris, PUF, 1960, p. 342.

148 . Maria Teixeira : « Soulignons l'existence de divinations se basant sur la consultation d'une pébol (sorte de nanjangurum domestiqué par les *bapene*) », *in Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-bissau et du Sénégal,* Paris, L'Harmattan, 2001, p. 170. *Nanjangurum* : chez les Manjak, c'est une entité blanche volante comme le vent, quasi-invisible.

149 . Maria Teixeira, *op. cit.,* p. 170.

numineuses est aussi une pratique qui demande de l'expérience. Parfois, plusieurs devineresses viennent à la rescousse pour pousser *l'ucay* à sortir de sa réserve. Il existe chez les *Manjak* une divination appelée communautaire, surtout quand un malheur touche le groupe. Cependant, suivant l'ordre et l'importance des évènements, les devins peuvent préconiser d'autres types de divination. La méthode qui consiste à tenir le bras est, elle, automatique car les réponses sont instantanées[150]. Cette bipolarisation, cette structuration binaire est aussi une orientation pour le patient, le client, car elle permet d'entrer dans une action, dans une connexion de lieux qui déchiffre le mal ou le maléfice. Souvent, les *Manjak* regardent l'avenir dans une calebasse. En effet, note Maria Teixeira « la calebasse utilisée pour les libations est la même que celle qui permet de " voir ". Elle est posée sur le bord de l'autel *bëpene*. Au fond, se trouve un peu d'eau, de vin ou de rhum local. Eventuellement, corps et coquillages sont placés dans le liquide divinatoire pour améliorer la double vue. La devineresse plongera le regard dans les reflets du liquide contenu dans la calebasse. Les prémices de la consultation sont identiques à celles de la divination par la main. De l'argent est posé devant l'autel, *l'ucoy* (maracas) retentit, les libations sont pratiquées et les incantations psalmodiées » [151]. Les présents offerts ouvrent le travail et permettent aux entités de répondre facilement. En effet, les puissances *Manjak* adorent le rhum, le vin rouge, l'huile de palme, le vin de palme. Ce qui montre que nous sommes dans une terre animiste. Les conversions à l'Islam ou au christianisme sont réelles mais ne signifient pas une rupture avec les traditions. Aussi, l'authenticité du rituel *Manjak* pousse d'autres ethnies à consulter les devineresses (*bapene*). On peut dire avec Maria Teixeira que « la divination rassure en libérant de la culpabilité et

[150] . Maria Teixeira souligne à juste titre que « pour la méthode divinatoire dite en " tenant le bras ", la divineresse énumère des questions et *l'ucay* répond par l'affirmative ou par la négative. Le consultant tient de sa main droite le bras gauche (côté de communication de l'invisible) de la *napene* qui, après chaque question, va frapper de sa main soit le pied, soit la jambe. *L'ucay* dirige la main de la desservante possédée mais lucide. Lorsque celle-ci frappe le pied, la réponse est négative. Les réponses aux questions sont quasi simultanées », *in Rituels Divinatoires et Thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, *op. cit.,* p. 159.

[151] . Maria Teixeira, *op. cit.,* p. 161.

de la persécution. Par cet acte de parole, la divination se confond avec la thérapeutique » [152]. Les liens unissant le patient à sa famille sont très forts, il existe aussi une divination individuelle surtout lors des rituels du *kasara* (pratiques de lutte anti-sorcier dont le but est thérapeutique et divinatoire). Les populations de la Casamance ont protégé des cultes traditionnels qu'on peut observer chez les *Mancagne*, les *Diola*, les *Bainouk*, les *Manjak*, les *Balante*, etc. Les populations d'origine *Mandingue* (*Socé*, *Bambara*, *Soninké*, etc.) et les *Peul,* même convertis à l'Islam, partagent une lecture symbolique quasi-identique du désordre. Les *Bassari* du Sénégal Oriental ont conservé leur représentation traditionnelle malgré les influences des missions chrétiennes et du contact avec les populations *mandingues* islamisées.

Les possédés *manjak* sont dans une confrérie. La possession se révèle par une maladie élection. L'entité, *l'ucay* se manifeste à son élu mais pour d'autres ce sont les ancêtres qui entrent en contact avec le novice. L'initié est alors introduit dans la confrérie avec des précautions particulières. La renaissance de l'entité est suivie de grandes réjouissances, de fêtes car c'est comme un mariage avec l'entité. Le novice subira un certain nombre d'épreuves initiatiques. En effet, comme l'écrit Maria Texeira, « au matin, la confrérie la ramènera de son voyage initiatique dans un monde invisible en récupérant son principe vital parti se réfugier dans l'autel d'un grand *ucay* ou dans celui des ancêtres. Parfois, l'âme refuse de revenir car elle se sent bien en compagnie des puissances occultes qui lui ont transmis leurs connaissances au cours de cette nuit initiatique. Une fois récupérée, l'âme est replacée dans la poitrine de l'initié, son siège chez les *Manjak*. Ceci a pour effet de la réveiller. Le voyage de cette âme incorporelle vers le monde invisible pour y acquérir des connaissances n'est pas sans évoquer la transe du chaman au cours de laquelle l'âme voyage dans le monde occulte soit pour y affronter les forces maléfiques soit pour y recevoir les messages des puissances bénéfiques » [153].

---

[152] . *Ibid.,* p. 170.
[153] . *Ibid.*, p. 93.

Les officiantes qui sont dans le culte du *Kasara* sont spécialisées dans le culte contre la sorcellerie. Ces femmes sont efficaces pour chasser certaines maladies comme la stérilité, les maladies infantiles, les traumatismes sociaux, la folie, les maux de ventre. Le culte de *kasara* peut intégrer d'autres personnes issues d'autres ethnies comme les *Diola*. Le *Kasara* intègre la divination et la possession. De toutes les manières, dans la société *Manjak*, il est très facile d'être accusé de sorcellerie. Mais, une vieille sorcière qui meurt occupe aussi le rang d'ancêtre. Les funérailles sont l'occasion de réjouissances au même titre qu'un défunt quelconque. En définitive, dans la société sénégalaise, toutes les ethnies ont identifié le sorcier « mangeur d'âmes », anthropophage, et luttent contre cet être malfaisant. Les *wolof-Lébou* l'appellent *doemeu*, les sérères *nax*, *cor* ou *luun*, les *Sorinké suxuma*, les *halpulaar* (*toucouleur* et *peul*) l'appellent *sukhuyaabé*, *yaroowoyiyam* (buveur de sang, vampire).Ils utilisent aussi le mot *biledio* qui signifie aussi contre-sorcier, guérisseur du mal-sorcier. Les *Baynuk* l'appellent *Ukevoo*, les *Mancagne Ba-kalam*. Les *Manjak* le nomment *nakalam* ou *bañan brem* ou les gens de la nuit. Les *Bambara* l'appellent *suba* renvoyant é*tymologiquement* l'activité de la sorcellerie à la grande nuit. C'est en ce sens que Dominique Zahan écrit que « les rapports entre la sorcellerie et la nuit reposent, semble-t-il sur la similitude entre cette période privée de lumière et une certaine forme d'activité de l'esprit dont le processus dépasse les principes et les lois de la logique et de la connaissance ordinaire. Il ne serait pas déplacé d'appeler une telle activité de l'esprit « nyctosophie » [154] ou sagesse de la nuit, tandis que ses tenants, les sorciers mériteraient parfaitement le nom de nyctosophes ». Aussi, en Afrique Centrale, on dit seul un *ndoki* (sorcier) peut chasser un autre sorcier. D'où l'ambivalence du *biledio* (*toucouleur*), il règne sur la nuit.

Les cultes de possession luttent efficacement contre la sorcellerie. Les officiants des cultes de possession demandent toujours aux sorciers de quitter l'assistance avant le déroulement des cérémonies. Même l'œil du

[154] - Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 147.

sorcier et sa bouche sont considérés comme voraces. Louis-Vincent Thomas a développé la théorie du « cannibalisme de l'œil » voyeur et dévoreur, envieux, perforateur du corps car le sorcier a de surcroît deux yeux supplémentaires derrière la tête selon les croyances. Quand il engendre un enfant à défaut d'être sorcier, il est *noxoor* (*wolof-lébou*), *madag* (*sérère*) c'est-à-dire voyant. Par conséquent, les officiants des cultes de possession sont en général des guérisseurs du mal-sorcier. Le monde du sorcier est lugubre mais est chassé par la lumière des officiants qui souvent décryptent les messages profonds de l'au-delà, de l'univers selon les croyances. La fin justifie toujours les moyens dans cette anthropologie du vivant et de la mort car les infortunes, les maux sociaux ou biologiques sont toujours traités. La maladie, la souffrance, la douleur a toujours un sens. L'horizon n'est jamais bouché, l'espoir renouvelé, la vie gagne toujours un pas sur la mort. Les cultes de possession renouvellent les mythes enfouis, anciens qui ouvrent l'espace sur le passé, le présent et l'avenir.

Conclusion

Les religions africaines traditionnelles mettent en exergue la transcendance, la condition humaine est tournée vers l'esprit transcendant mais en même temps les populations considèrent Dieu comme un être à part. Au Sénégal, toutes les populations ont identifié l'être suprême. Les *Diola* appellent Dieu *Ata-Emit* ou maître de la pluie. Les *Bassari* le nomment *Unu* et il est très éloigné des préoccupations des vivants. Les *Baynuk* croient à *Dino*. Selon Jean Girard, « le Dieu créateur des *Bassari* est plus proche *d'Allah* et de *Yaveh* que de *l'Emit Diola* symbolisé par la hiérogamie statique du *Bõkin* »[155]. Tout vient de *Dino* mais les Bassari préfèrent appeler *Numba*, un ancêtre lignager pour régler les problèmes. Les *wolof-lébou* appellent Dieu *Yalla* à différencier

155

. Jean Girard, « Genèse du Pouvoir charismatique en Basse Casamance », *Initiations et études africaines*, n° XXVII, Dakar, IFAN, 1969. *Bõkin* ou *Boekin* : esprit ancestral *Diola*, fétiches.

d'Allah, le Dieu identifié par l'Islam. En effet, les *wolof-lébou* disent « *Ludul yalla neen la* » « tout ce qui ne vient pas de Dieu, c'est le néant ». Par conséquent, ils utilisent le mot « *yal* » pour souhaiter un vœu « *yal na taw* » « qu'il pleuve ». Ce Dieu est considéré comme infini car ils disent « *ci ngeec mame Yalla* » ou « l'océan divin ». Les *Sérères* l'ont nommé R*oog seen* ou *kooh*. Les *Bambara Ngalla*. Les *Haalpular* (*Toucouleur et Peul*) *Doundari* ou *Guéno* ou être éternel. Les *Manjak* le nomment *Nacin-Bati* ou maître des cieux. Pour les *Mancagne*, *Naci-Bati*.

Dans de nombreux mythes de fondation (récits oraux, symboliques) Dieu s'est éloigné en laissant aux esprits secondaires le soin d'aider les hommes à s'épanouir. Il existe ainsi une pléthore d'entités ou d'esprits secondaires qui sont des interlocuteurs entre les hommes et le cosmos. Les nombreux génies de brousse, de village, de lieux, de rivières hantent la paix des vivants. La rencontre avec les êtres culturels mythiques provoque une panique maladive, une angoisse permanente qu'il faut canaliser. Les populations parlent de génies dangereux comme les *syaboutyara* des *Bassari*. Un génie *Engoyin* est craint car il a établi un pacte avec les humains qui doivent payer en âmes humaines. Les paysans doivent donner en sorcellerie les âmes exigées sinon il se manifeste de manière violente en décimant leur famille, leur troupeau, leurs biens. Ce pacte avec les êtres invisibles existe aussi chez les *Manjak*, les *Diola*, les *Baynuk*, les *Balante*. Certains *Manjak* contractent avec un *Pëwïtsi* pour réussir, acquérir la fortune, le pouvoir, mais cet être de petite taille est tenace et réclame toujours son dû [156].

L'univers est peuplé d'êtres culturels de toutes sortes, de toutes formes, zoomorphes, anthropomorphes de différentes tailles. Ils ne sont pas tous mauvais, certains cherchent seulement la compagnie des humains. Même

[156] - En effet, note Maria Texeira « toute association avec cette puissance aboutit automatiquement, tôt ou tard, à la mort du contractant. Que ce soit avant ou après cette mort, bien des membres de sa famille risquent d'être frappés par le *pëwîtsi*. D'autres tentent d'établir des contrats qui n'aboutissent pas forcément au meurtre, mais ceci s'avère être une pure conjecture car le *pëwïtsi* particulièrement malin est doué pour abuser les humains. Des requêtes lui sont présentées parce qu'il est celui qui s'acquitte avec le plus de vélocité de ses contrats. Il est capable d'accomplir tout ce qu'un homme désire », *op. cit*, p. 48.

les âmes errantes cherchent à se fixer sur terre, dans un lieu. Les croyances traditionnelles sont renforcées par les religions du livre : Islam, Christianisme, Judaïsme. Les êtres venus avec l'Islam, les *malaka* (anges), *rawaan* (ange gardien), *djins*, *chaytan* (*satan*) sont adoptés et remplacent même les génies traditionnels. Les prêtres exorcistes parlent du démon, de *Satan*. Tous ces êtres côtoient le panthéon traditionnel. Les *rab* , les *tuur*, les *mame* (génies) sont remplacés par les *djinnés* ou les *seytannés*. Par conséquent, cette dimension syncrétique autorise certains chercheurs à parler d'Islam noir et de Christianisme africain. Les génies qui sont fixés à un autel deviennent les alliés des hommes. La possession devient alors un mécanisme complexe qui permet à la société, au lignage de se ressouder. Les danses de possession comme le n'doep sont des psychothérapies et des sociothérapies. La fixation à un autel permet aussi à l'ancêtre de continuer sa mission qui est de protéger le lignage.

Les rites de possession transforment la colère des êtres culturels en espoir de libération pour le groupe. L'autel de l'ancêtre, du génie, est aussi un ordre social car il permet la rencontre de plusieurs générations. Les officiants introduisent sans fin de nouveaux néophytes. La réincarnation est aussi le lien qui unit les vivants et les morts. Les *Diola* proclament : « La mort est le fruit de la vie. La vie est le fruit de la mort » [157].

Raymond Sémédo

Docteur en sociologie, Université Montpellier III, Paul Valéry

[157] - Proverbe cité par Louis-Vincent Thomas, *La mort Africaine*. *Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 145.

Christophe Pons, *Possessions Nord-Sud : les intériorités peuplées*

Entre le Nord et le Sud, la question de la possession a connu un sort inégal au sein des sciences sociales. Délaissée au Nord, surinvestie au Sud, cet écart d'attention n'est pas du seul fait d'une moindre matière nordiste mais rend compte, aussi, d'une construction historique au sein de laquelle la possession – et avec elle la sorcellerie – a joué un rôle de frontière entre divers horizons de pensée. Au Nord, sa mise à l'écart d'une histoire sociale et des mentalités est ancienne, héritière d'un long processus de dressage des personnalités et des corps, orchestré par le christianisme en tant qu'autorité légitime. Dans le final de *La possession de Loudun,* Michel de Certeau pointait la réserve de l'historien dont pourtant, disait-il, « lui-même se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette étrangeté interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos avec la fin des "aberrations" d'antan, comme si la "possession" était terminée avec celle de Loudun. Certes, il a reçu de la société, lui aussi, une tâche d'exorciste. On lui demande d'éliminer le danger de l'autre » (de Certeau 1970 : 327). Cependant, si le christianisme a condamné les possédés – dans les termes d'une démonologie qui est toujours d'actualité, notamment au Sud –, il ne les a pas écartés du champ des pensables. Ce fut le cas en revanche des sciences sociales qui n'ont jamais tout à fait cessé d'opérer cette mise à l'écart, alors même que l'autocritique épistémologique du grand partage paraissait désormais entendue ; il demeure une tenace continuité de l'impensable de la possession au Nord, depuis par exemple le malaise de Sir Edward Tylor en 1875 lorsqu'il se confrontait aux « *artificials possessions* » des cercles spirites de sa société londonienne [158], jusqu'aux dictionnaires

[158] L'obligeant à recourir à l'argument de la supercherie pour ne pas convoquer celui de la dégénérescence de sa société victorienne ou, pire, la caducité de

contemporains d'ethnologie [159]. Entre les deux perdure quelque chose de l'affirmation pionnière d'Oesterreich [160], qu'on retrouve par exemple inversée, comme le suggère Rutherford *(1999 :* 100), dans le « courant » *sorcellerie et modernité* (Henry et Kadya Tall, 2008). Au final, que l'anthropologie cherche à comprendre pourquoi résiste au Sud une possession dans la modernité, ou bien qu'elle s'efforce de vérifier s'il y en a toujours au Nord, les deux démarches témoignent d'une même perplexité face à l'objet ; or, comme le souligne Luc de Heusch, le plus essentiel est finalement cette perplexité plutôt que l'objet. Pourquoi la possession renvoie-t-elle à « une singularité de la société occidentale contemporaine » ? (2006 :218). Qu'y a-t-il là d'impensable qui fasse obstacle à la pensée au Nord, au point de déclasser l'objet dans un hors-cadre ?

Ontologie naturaliste et théories des intériorités peuplées

Si la possession est une prise de l'intentionnalité du sujet par un agent extérieur, sa possibilité à être pensée dépend d'une théorie des intériorités assiégées par des substances / agents allogènes. Mais pour que cette théorie ait lieu, encore faut-il que les conceptions locales de l'intériorité de la personne puissent l'accueillir. En l'occurrence, il ne peut y avoir de logique de la possession dans un système de pensée où les intériorités sont appréhendées sur un mode « imperméable », tel que celui de l'ontologie naturaliste (Descola 2005). Dans ce cadre épistémologique (*ratio*) qui a distingué le sujet de l'objet, on ne cède plus aucune place à la capacité d'intelligences extérieures de pénétrer les intériorités des sujets. Et lorsque cela arrive, l'explication tient en termes d'introjection, c'est-à-dire d'absorption par le sujet d'éléments extérieurs lui devenant obsédants ; mais le mouvement part donc bien

sa théorie évolutionniste de l'animisme. Sur les carnets de Tylor, Voir Stocking 1971.

[159] L'édition de 1991 réaffirme : « À la différence de la plupart des phénomènes qui relèvent de l'anthropologie, les cultes de possession ont disparu pour l'essentiel dans les sociétés occidentales contemporaines » (1991 :594).

[160] « *By these states of trance the modern world joins hands with that of primitive religion* » (Oesterreich 1935: 366).

du sujet et non l'inverse, c'est lui qui absorbe ce qui est extérieur[161]. Dans cette ontologie, la découverte de l'inconscient fut la clé qui fit sauter le verrou de la possession, affranchissant les sujets des atteintes extérieures en affirmant que tout part de leurs propres histoires psychiques (Ellenberger 1970), les encerclant aussi dans les cadres semi-rigides du *soi*. Cette ontologie naturaliste s'est imposée au Nord à partir de la fin du 19ème siècle jusqu'à progressivement confisquer toute légitimité à divers autres savoirs qui prétendaient alors explorer les rouages de la prise de possession par des entités extérieures ; il s'agissait de positivismes occultistes, mais aussi de la psychiatrie conduite en Europe et aux États-Unis (Charet 1993 ; Oppenheim 1985). À tout cela la psychanalyse freudienne asséna un coup fatal, mais non sans oppositions et contre-tendances pérennes (Ellenberger 1970 ; Hacking 1998). Ces résistances témoignent de la singularité d'une pensée – scientifique – qui n'est jamais définitivement acquise mais avance avec exigence. Cependant, cette pensée – scientifique – n'est nullement le propre de l'Occident, et encore moins un système référent à l'intérieur duquel les hommes, au Nord, raisonneraient au quotidien. Dans leurs lectures ordinaires et spontanées de leurs vécus émotionnels, ils usent d'autres schémas interprétatifs et réaccordent, eux aussi, une place très nette à des théories de l'intériorité qui donnent des rôles à des entités allogènes. Mais le comparatisme des ethnographies permet d'introduire ici une distinction entre deux régimes d'interprétations majeures des intériorités peuplées, chacune étant plus manifestement présente soit au Sud (théorie des « intériorités à peupler ») soit au Nord (théorie des « intériorités pré-peuplées »).

[161] En principe, donc, *exit* les agents ou substances allogènes pénétrant le sujet à son insu. Ceci étant, il serait intéressant d'interroger sous cet angle le statut social et juridique accordé, dans les sociétés du Nord, à l'idée de « manipulation mentale »/« lavage de cerveau », notamment dans le cadre religieux. De toute évidence il s'agit d'un assaut des intériorités par une intelligence extérieure, soit un type d'action qui relève de la logique de la possession, et qu'on attribue (particulièrement en France) à la secte.

Au Sud, la crainte de l'autre

D'un point de vue pragmatique, la question des intériorités assiégées est au Cap-Vert l'un des fils conducteurs au moyen duquel peuvent être saisis les divers itinéraires religieux-thérapeutiques auprès de fidèles pentecôtistes ou évangéliques, pour la plupart issus du catholicisme et toujours, occasionnellement, clients des salons spirites et des échoppes des guérisseurs coutumiers (*currandeiros*). Dans les cultes pentecôtistes analysés par Laurent, Furtado, et Plaideau (2008 ; 2009 ; 2011) les questions de santé, d'argent et de conjugalité sont les trois points d'ancrages du mal (diable) dans les vies des fidèles, et points d'appui d'une mécanique liturgique de la culpabilité. Le « mal » est un péché, une souillure dont l'individu est coupable de s'être laissé envahir. Il est responsable de cette faiblesse qui l'a conduit à se laisser pénétrer par une agression extérieure. Les Églises proposent alors une méthode pour le chasser : il s'agit d'un dressage obligeant à une fréquentation assidue de l'Église, enseigne la contrainte, éduque les fidèles à la rationalisation de leurs subsides, force à des donations financières importantes et place les sujets dans une situation d'attente. Ces Églises redoublent d'inventivité pour mettre en place dans leurs liturgies des similis de processions et rituels d'inspiration catholique, dont le principe est d'obliger le fidèle à une demande de grâce qu'il remerciera par une donation financière (*offerta*). Mais toutes ces inventions encadrent une mécanique stricte de l'expulsion-ingestion qui compose les deux séquences majeures des cultes. Une expulsion du mal entré dans les corps, toujours exprimée dans une forte émotion cathartique qui reprend les codes de la possession et de l'exorcisme, avec des gestes violents de rejet, de repoussement. Puis l'ingestion du bien par l'Esprit, souvent aussi cathartique mais cette fois selon un autre registre émotionnel – proche du soulagement et de l'apaisement –, également suivie ou appuyée de la communion eucharistique, de l'ondoiement du Saint-Chrême et d'une offrande de Dieu aux fidèles (sachet d'huile d'olive ou d'eau bénite, rose, ruban, clés…). La première séquence effondre, la seconde redresse. Or ces compositions rituelles

se retrouvent dans le spiritisme local (*Racionalismo cristão*) comme dans le « *currandeirisme* ».

Dans le spiritisme aussi l'individu est coupable d'être dans l'état de malheur qui est le sien ; on le dit « obsédé » [162] par un esprit inférieur ou un fantôme (*finado*) qui est entré en lui selon ce même principe de l'attaque extérieure. Il est alors conduit, en session, à une « table d'irradiation » où se joue une sorte de scène inquisitoriale, publique, au cours de laquelle l'esprit inférieur qui l'obsède est sévèrement rabroué par le président du centre, assis en tête de table ; celui-ci converse avec des esprits supérieurs et sous autorité de son homologue spirituel, le « président astral » (Vasconcelos 2008). Dans ce contexte, les médiums assis autour de la table sont dans un strict statut d'instrumentalisation ; à la fois protégés par l'entité spirituelle supérieure (« Grand Astral ») et par des membres assistants qui « verrouillent » la chaîne de la table, ils deviennent tour à tour – mais sans conscience – porte-voix des esprits inférieurs qui obsèdent, et des esprits supérieurs qui libèrent. Ici encore il s'agit d'un dressage : l'esprit inférieur – et son habitacle – sont sévèrement réprimandés sur un ton infantilisant, souvent même violentés (secousses) pour peu que le possédé fasse montre d'un surcroît de faiblesse avec des pleurs, une attitude d'absence, une posture recroquevillée. Dans les Églises aussi le pasteur s'adresse aux fidèles sur un ton infantilisant ; il les gronde, les interroge scolairement, les fait répéter, leur donne des devoirs de maison (petits rituels à pratiquer chez soi, prières, etc.). Et parmi les substances que les pentecôtistes et les spirites ont en commun, on trouve notamment l'eau qu'on ingère à l'intérieur des corps pour les purifier. À l'Église on fait la queue pour récupérer les bouteilles « d'eau bénite » que l'on consomme ensuite pour ingérer l'Esprit saint ; dans les salons spirites, on dépose des bidons avant la séance pour que leur eau soit « irradiée » par

[162] Les usages lexicaux du *Rationalismo cristão* témoignent des emprunts de la psychologie à la théologique, ce qui est le cas de l'*obsession* qui désigne, dans la théologie catholique, la forme somnambulique de la possession, c'est-à-dire celle de l'intrusion soudaine et sans conscience d'une entité allogène. La psychiatrie reprendra à son tour la terminologie mais dans le sens d'introjection, c'est-à-dire l'intériorisation fantasmatique et inconsciente, par le sujet d'un « objet », bon ou mauvais, total ou partiel, à l'intérieur du sujet.

l'énergie du grand Astral. On la boit ensuite quotidiennement pour opérer des « nettoyages psychiques ».

Otílio est un homme d'une trentaine d'années, rencontré tandis que j'attendais mon tour pour une consultation avec une guérisseuse de Praia. Assis côte à côte nous regardions face à nous une femme robuste, manifestement en pleine santé physiquement, mais qui semblait hagarde, les sourcils froncés, les mouvements lents et mal assurés. Régulièrement, dans une forme de léthargie somnolente, elle tentait de se lever pour fuir mais était aussitôt rassise contre son gré, par son accompagnatrice. Elle parvint cependant à se mettre debout et, titubante mais d'un pas sec, se fraya un passage parmi les personnes qui patientaient. Chacun l'observait ; tous ses gestes lents et pénibles semblaient animés contre leur volonté. Elle s'éloigna doucement sans destination. Une « infirmière adjudante » vint alors prêter main forte à l'accompagnatrice qui peinait cette fois à la contenir. Elles lui saisirent chacune un bras et la reconduisirent fermement à son siège où elle fut assise. Aucun mot ne fut échangé avec la femme qui ne semblait pas être en mesure de les comprendre. Autour, on discutait un peu et on observait la scène avec attention. Otílio émit un caractéristique petit sifflement mouillé, et l'accompagna d'un dodelinement de la tête en signe de désapprobation ; il lâcha « *Espírito de mão* » [163] et cracha. Il m'expliqua qu'il s'agissait d'une possédée, me parla de divers cas de possessions par des esprits ou fantômes qui agissent variablement sur les femmes et les hommes, puis en vint à sa propre histoire :

« J'étais en Europe où je travaillais ; mais j'ai eu des problèmes avec mes papiers et j'ai été renvoyé ici. Cela fait un peu plus d'un an ; depuis, je "laisse passer ma vie". Je n'ai que des problèmes. On me dit que c'est une question de honte, parce que je suis revenu sans rien ; que j'ai trop d'orgueil. Mais j'ai commencé à boire, à sortir en discothèque, à me battre, et tout a empiré. Alors j'ai commencé à me demander s'il n'y avait pas quelque chose qui était dans ma vie, quelque chose qui la perturbe, qui s'interpose, qui barre la route. C'est

[163] Esprit du mal.

bien ça qui s'est passé ! J'étais sur un chemin où tout allait bien. Et puis, quelque chose de mal qui me ruine est arrivé. Parce que c'est comme ça que ça se passe : tu bois, tu perds la mémoire des choses, tu plonges, tu t'enfonces. Tu ne vois plus rien, tu n'entends plus rien. Je crois que si ça arrive, c'est parce que quelque chose m'y pousse, sinon ça ne doit pas m'arriver. Pourquoi je me détruirais ? Pourquoi je ferais tout cela alors que je n'ai rien à gagner et tout à perdre ? C'est la preuve qu'il y a quelque chose qui me force. Ça ne m'arrivait pas avant. Avant je faisais des choses bonnes ; j'affrontais la vie avec dignité. J'étais respecté ! Pourquoi c'est là maintenant ? C'est à l'intérieur, ça prend ma force. Ça prend même la force de te laver, la force de laver tes habits, la force de te maintenir avec dignité, tu n'as même plus la force de ta propre estime. Tu n'as plus ta force. »

Résumons-nous. *Ego*, homme ou femme, peut donc être assailli par une force extérieure (le « Mal », un esprit inférieur ou un fantôme/*finado*…) qui use de l'aubaine de sa fragilité (par exemple Otílio fragilisé par son retour malheureux d'Europe) pour prendre place en lui et l'affaiblir spirituellement, psychiquement, physiquement et socialement [164]. Cela se traduit par des sentiments d'impuissance, d'enfermement et d'impossibilité, l'absence de force à prendre soin de soi, à être « digne ». Chez les femmes cela donne suite à des comportements prostrés et asociaux ; chez les hommes à une tendance agressive, violente et addictive à l'alcool, aux drogues ; pour tous à l'ennui, aux déambulations sans raisons. Des études conduites en Hollande auprès de la diaspora capverdienne relatent de faits similaires ; ce que les institutionnels soignants classent dans la « dépression » est décrit par la diaspora en termes de « personal vulnerability », « negative influence which come from outside », « ordeals that come to you, which you have to endure and bear » (Beijers et de Freitas 2008 : 240). À l'instar

[164] Il peut aussi s'agir d'une attaque sorcellaire, conduite par un autre qui veut nuire et qui, pour cela, se rend chez un *feiticeiro* ou *macumbeiro* pour « tirer les cordes » (*tirar as cordas*). Nous ne pouvons ici détailler ces autres aspects. Retenons pour essentiel que c'est encore le même principe d'une intériorité assiégée qui est opérant.

d'Otílio, tous ces cas réaffirment l'idée que le fait d'agir contre son propre intérêt est perçu comme preuve d'une action assiégeante extérieure, ce qui témoigne aussi de l'absence d'une prise en compte de la notion d'inconscient. Lorsqu'*Ego* ne va pas bien il ne se dit pas « Qu'est-ce qui ne va pas *chez* moi ? », ou bien « Waouh, je suis en train de faire un "burn out" – ou une dépression carabinée – et je ne l'avais pas vu venir », mais plutôt « Est-ce qu'on ne m'aurait pas fait quelque chose, à mon insu, quelque chose qui me travaille à l'intérieur ? »

Il faut dès lors concevoir l'intériorité comme un espace pouvant échapper au contrôle d'*Ego*, ce qui implique de devoir le protéger contre toute invasion extérieure malveillante et, plus encore, de sélectionner ce qu'on désire y faire entrer. Car si l'intériorité nécessite cette vigilance, c'est parce qu'elle est aussi un espace « à peupler », un lieu qu'*Ego* doit emplir sélectivement afin d'éviter qu'il ne soit empli à son insu. Ce travail sélectif d'emplissage désiré n'est autre que celui de la morale et de l'éthique ; il procède d'ascèses quotidiennes, partout prescrites et enrichies de prohibitions. Dans les contextes contemporains où se multiplient les concurrences entre les dénominations et les catégories du champ religieux, ces interdits et prescriptions tendent à devenir les étalons de l'assurance des bonnes sélections de religions et dénominations. En somme, plus une religion contraint, plus elle paraît sécurisante. Mais si *Ego* ne peut ni ne doit se fier *a priori* à sa propre intériorité, il n'est alors jamais certain de se connaître lui-même ni de pouvoir tout à fait se faire confiance. Dès lors, la théorie sociale relationniste selon laquelle la défiance à l'endroit des autres, que Carey nomme *Mistrust* (2016) ou Robbins et Rumsey *The Opacity of Other Minds* (2008), mériterait ici d'être élargie, ou reconsidérée, à l'aune d'une perspective non-socialement relationniste (Piette 2015) mais « intérieurement » relationniste, recentrée sur l'interaction de *Ego* avec l'intériorité de son propre *soi*, auquel il n'est plus assuré d'accorder sa confiance. Les relations qui importent ici ne sont donc plus celles qui lient les individus entre eux, mais celles qui lient *Ego* à lui-même, à son intimité, sa psyché et son propre monde

intérieur, peuplé d'essences et entités (in)soupçonnées. Car rien ne justifie en effet que l'anthropologie ne s'empare pas de cette étude comparée des conceptions émiques de l'intériorité, ni qu'elle l'abandonne à la psychologie ou la théologie.

Les possessions intérieures au Nord

Partons à présent au Nord, en Islande, où le champ religieux fait écho à celui du Cap-Vert, mais selon une matrice historique protestante luthérienne. Les Églises pentecôtistes transnationales y ont émergé à la fin des années 1970, plutôt en provenance d'Amérique et d'Europe du Nord, le spiritisme est présent depuis le début du XX ° siècle, et relaie des pratiques coutumières relatives à un intense commerce avec les morts, de longue date articulé sur des figures de voyants, devenus médiums-guérisseurs (Pons 2002, 2011, 2014). Là-bas aussi les Églises pentecôtistes accueillent des « assiégés », des séculiers soumis aux tentations du monde (alcool, sexe, violence…) qui, comme au Cap-Vert, rejoignent ces Églises pour tenter de répondre aux maux des trois occurrences : santé, argent, amour.

À l'occasion d'un culte dominical en 2009, Jeff, un pasteur canadien invité, proposa une de ces prédications percutantes où, dans de larges mouvements de bras pointant vers l'avant, l'orateur projette sur la foule l'Esprit saint qui effondre les corps des fidèles, « possédés » par la grâce divine. Pendant que le public se plaçait en ligne face à lui, il débuta d'une voix calme un témoignage personnel. Il parla de sa femme qui n'était enceinte que de quelques semaines, rapporta cet épisode de joie avec minutie et intensité. Puis, ce fut l'effondrement avec la perte du bébé. Enfin la colère. Et tout en ne parlant que de lui-même, Jeff fit monter auprès de son auditoire l'émotion d'une colère associée au sentiment d'injustice. Tout à coup, il plongea sur le premier de la ligne comme un rapace sur sa proie ; bras tendus, lui asséna une brève secousse sur la poitrine, accompagnée d'un cri tonitruant : « *Fire* ! » Puis sans attendre passa au second, et au troisième, reproduisant sur chacun la gestuelle et le cri guerrier. Les « *Fires* ! » tombèrent à un

rythme effréné et les fidèles titubaient, fléchissaient, reculaient, s'asseyaient. Plusieurs s'effondraient, retenus dans leur chute par une équipe d'adjudants qui les étendaient à l'arrière, sur des matelas de sol préalablement disposés, en les drapant de couvertures bleues. Pendant que les foudroyés qui pouvaient encore marcher retournaient à leurs places, étourdis ou en pleurs, les suivants prenaient place, fébriles. Jeff reprit à voix basse le cours de son témoignage. L'assistance bouillonnait cette fois d'une étonnante émotion, celle de la révolte face à la vie qui malmène, et tous se joignaient à la douleur de Jeff dont le récit les renvoyait désormais à leurs propres douleurs. Son débit de paroles accélérait, le ton montait, les pas se faisaient plus pressés. Jeff était agité d'une tension croissante, jusqu'à l'adresse directe à Dieu ; pointant son doigt vers le haut il accusa en hurlant : « Pourquoi n'as-tu rien fait ? » Jeff exacerba ainsi un sentiment de colère que tous associaient à leurs propres injustices. Il fit monter en puissance la clameur de la rage collective. Que Dieu s'explique tout de suite et sans détours ! Il s'agissait d'une invective où explosaient des colères. Et que répondit Dieu ? Jeff replongea alors avec fulgurance sur la nouvelle ligne de fidèles qu'il frappa de l'Esprit saint. Les « *Fires* ! » plurent comme des bombes, telles des ripostes d'un Dieu rendant coup pour coup. Il fallut près de deux heures de ce « match de boxe » pour venir à bout des colères et ressentiments qui bouillaient sous les couvercles des meurtrissures individuelles. À la fin, le relâchement et l'apaisement étaient palpables, et le sol, jonché de corps drapés de couvertures bleues.

Que nous dit cet autre contexte ? Ici aucune crainte d'attaque sorcellaire, aucun motif d'être inquiet d'entités exogènes qui prendraient place dans le *soi* pour priver *Ego* de son intentionnalité. Bien sûr il y a les tentations séculières, l'absence de bonté et une forte tendance à penser le monde de façon complotiste. Mais le véritable danger est ici l'univers sournois qui détourne le fidèle du divin lorsqu'il éprouve la « fatigue d'être *soi* » (Ehrenberg 1998). Dans ces cultes on n'expulse pas un démon qui possède, on expectore des colères qui

malmènent et détournent le sujet de son intime relation au divin. Les « *Fires !* » ne sont pas des ingestions forcées pour faire entrer le bien dans les corps, mais des piqûres de rappel qui réorientent le regard du fidèle vers un divin dont il est intrinsèquement peuplé. La différence par rapport au Cap-Vert n'est pas une simple nuance métaphorique, mais bien un autre régime ontologique du *soi*. Et c'est encore les espaces décadrés des spiritismes et des cosmologies coutumières, où se rencontrent médiums, guérisseurs et fantômes, qui nous en donnent au mieux l'argument.

On trouve en Islande une histoire longue de possessions strictes par des entités assiégeantes. Les folkloristes de la fin du XIX ° siècle rapportent encore des cas de sorcellerie par l'envoi d'un mort (*sendingur*) assiégeant les intériorités, et l'ethnographie récente donne d'autres illustrations de possessions par un fantôme (*draugur*) (Pons 2002). Par ailleurs, au début du XX ° siècle le spiritisme islandais plaçait ses médiums sous une stricte instrumentalisation, tels d'inconscients porte-voix d'un dialogue maîtrisé par les prophètes du mouvement (Pons 2011). Le modèle théorique de l'intériorité était donc bien là, comme au Cap-Vert, celui d'un espace « à peupler ». Cependant, l'histoire longue montre aussi la coprésence de l'autre modèle supposant le « pré-peuplement » des intériorités par diverses entités. Cet autre modèle plonge loin ses racines dans un ensemble nordique scandinave anglo-saxon, qui assume une conception des spectres hantant et poursuivant les vivants. Ce sont des « sociétés à fantômes » où surgissent du passé les héritages et douleurs « non digérées », reprenant place au creux des intériorités, s'y invitant parfois de manière vive et abusive, nécessitant alors l'intervention d'un médiateur. Cependant, celui-ci, qu'il soit psychanalyste, pasteur ou médium, ne cherche pas à expulser l'esprit assaillant qui est logé dans l'intériorité de son patient, mais plutôt à contrôler ses assauts. Ici la singularité de cet autre fantôme islandais (*fylgja*), par rapport notamment à son cousin capverdien (*finado*), est donc qu'il n'est envoyé par personne et ne vient de nulle part ailleurs que du tréfonds d'*Ego*

qui le porte en son sein. À l'instar du roi Hamlet de Danemark, *Ego* en Islande ne doit son spectre qu'à lui-même ou, pour être plus précis, qu'à son propre héritage génético-généalogique, compilé dans la filiation de sa propre psyché (Pons 2005). Dans ce cadre, point de logique sorcellaire ni de suspicion ni d'accusation, mais une entreprise périlleuse du diagnostic du *for* intérieur, conduite chez l'analyste ou le médium, souvent même chez les deux à la fois.

Cette seconde forme de la possession est sans conteste celle qui s'est massivement imposée au Nord au cours du dernier siècle, ce dont témoignent les médiums islandais qui illustrent ainsi un mouvement général du christianisme et de l'ésotérisme moderne occidental (Hanegraaff 1996). Tous se sont affranchis des autorités institutionnelles qui les gardaient dans un état de possession stricte (telle qu'elle est toujours majoritaire au Cap-Vert et, au-delà, au Sud) qui suppose la pénétration d'entités allogènes, pour se concentrer sur eux-mêmes et sur les mondes intérieurs dont ils sont pétris. On est là dans une conception jungienne du for intérieur, peuplé d'entités qu'*Ego* découvre au cours d'une « plongée inventive » dans son *imago*. Les entités qu'il y rencontre peuvent lui être déplaisantes mais il ne les doit à personne d'autre qu'à lui-même. En Islande aussi, il est donc possible à *Ego* de douter des intentionnalités qui le peuplent ; il peut avoir de bonnes raisons de ne pas se fier à son intériorité, de ne pas être assuré que ce qui l'habite soit ce qu'il y a de mieux. Mais rien de cela ne lui est étranger car il est intrinsèquement pré-peuplé à la fois par le bien et le mal. C'est tout le sens du constat de Lóa, une pentecôtiste anciennement coutumière des milieux spirites :

« Souvent encore je doute, je ne suis pas certaine de l'identité de ceux qui s'expriment en moi. Est-ce l'Esprit saint ou bien ce que je croyais être mes aides, que j'appelais "mes alliés" ou "mes suiveuses" ? Il m'arrive de sentir leur présence, leur tentation. Ils essaient de reprendre le dessus. Quelque fois je ressens comme une sorte de guerre qui se déroule en moi-même, entre Jésus et tous ces esprits et suiveuses

qui me peuplent. Je dois faire confiance à Jésus, me confier totalement à lui, sinon ils reprendront le dessus » (avril 2008).

Conclusion : la part des histoires chrétiennes

Dans son acception anthropologique classique, la possibilité de la possession suppose que l'intériorité du sujet soit prise d'assaut par une entité allogène qui s'y introduit, s'y impose et prend les commandes contre la volonté du sujet. Cette conception implique donc que l'intériorité de la personne soit pensée comme un réceptacle à peupler ; c'est très explicitement le cas au Cap-Vert où prédomine cette théorie. Mais il existe aussi un autre modèle dont l'illustration ethnographique nous a été donnée par le cas nordique islandais ; celui des sociétés à spectres où, selon une matrice des héritages et des continuités lignagères, le sujet est pré-peuplé d'entités qui le composent et font ce qu'il est. Il s'agit alors d'une possession par des entités *sui-generis*, bonnes et mauvaises, inhérentes à une conception théorique des « intériorités pré-peuplées ».

Comment et pourquoi ces deux conceptions théoriques sont-elles variablement distribuées est une question qui relève des enjeux de l'anthropologie. S'il y a des zones où chacune prédomine, cela ne saurait en aucun cas être affaire de géographie et les terminologies Nord/Sud doivent être comprises comme renvoyant ici à des histoires sociales et politiques singulières. En outre, il faut les concevoir comme des régimes ontologiques non-étanches auquel l'histoire donne variablement l'avantage mais qui sont sans cesse susceptibles de se superposer, se décliner et se transformer. Nous l'avons suggéré pour l'Islande où les deux modèles existent mais où l'histoire récente donne la faveur aux intériorités pré-peuplées. Il faudrait en faire tout autant pour le Cap-Vert où, là aussi, cette théorie est nourrie par la montée d'un autre christianisme évangélique, de type méthodiste. Car parmi les facteurs qui rendent compte de la distribution de ces régimes ontologiques, le christianisme tient sans doute un rôle prépondérant.

En résumant ce qui mériterait un examen plus approfondi, il ressort *grosso modo* que la théorie des « intériorités à peupler » aurait plutôt été fécondée en contextes catholiques, et celle des « intériorités pré-peuplées » en contextes protestants. C'est en effet surtout dans le second cas qu'on a insisté, dès la réforme puis au cours des piétismes et notamment enfin avec le mouvement dit de la sainteté, sur une conception où Dieu est présent en chaque homme, sur un mode *sui generis*. En tant que « créatures divines », les hommes sont ainsi tous des « Églises » à qui il incombe de révéler la présence logée dans leur « chambre divine » (Chrétien 2014), *modus operandi* par lequel l'homme se découvre lui-même en tant que sujet. Cette explicite conception chrétienne de l'intériorité pré-peuplée s'est imposée de longue date au point, nous dit Taylor (1989), de pétrir notre philosophie et l'épistémologie moderne de notre subjectivité. Cette conception constitue aujourd'hui le socle d'une doctrine évangélique générique (Keane 2007), globalisée, qui s'est diffusée avec succès, sans d'ailleurs que les fidèles aient toujours conscience de l'héritage méthodiste. Mais elle est aussi associée à l'idée d'une possible absence de bonté, lorsqu'en somme le divin du *for* intérieur n'est pas révélé. Ce sont alors les noirceurs de l'âme qui prennent l'avantage, ce qui nous amène au thème inépuisable des profondeurs obscures de l'être ; ici le mal ne vient de nulle part, il est intrinsèquement présent en chaque homme, et s'éveille lorsque ceux-ci ne révèlent pas en eux le divin.

Cette théorie de l'intériorité pré-peuplée, qui a pu s'accorder d'une psychologie de type jungienne, est aujourd'hui le modèle dominant en Occident (Cannell 1999). Pourtant, elle peut être lue comme une interprétation contradictoire avec celle du souffle divin qui doit entrer en chaque nouveau-né dès son arrivée au monde ; selon cette autre lecture, plus fortement présente dans le catholicisme, l'Esprit saint pénètre les créatures humaines au premier souffle car il n'y est pas dès l'abord. Cette explicite théorie des intériorités à peupler ouvre ainsi la voie à une pensée de l'exorcisme appuyée sur une mécanique de l'expulsion/ingestion, lorsque bien sûr le premier à entrer dans les corps

n'est pas le divin. Le Sud (Cap-Vert) nous a fourni l'illustration de la prédominance de ce modèle, y compris au sein de pentecôtismes dont on sait la prodigieuse influence transnationale. Or, si ceux-ci sont particulièrement importants pour notre propos, c'est parce qu'ils révèlent la facilité avec laquelle surgit cette autre théorie des « intériorités à peupler », y compris là où on aurait plutôt attendu celle des « intériorités pré-peuplées ».

Ces coprésences des théories de l'intériorité, de plus en plus diffuses et superposées au Nord comme au Sud, témoignent d'un brouillage croissant des régimes ontologiques quant aux relations qui lient *Ego* à son intimité, à ce qui le possède, et à ce qu'il possède.

Christophe Pons
IDEMEC – CNRS – AMU
Christophe.pons@cnrs.fr

Références

Beijers H., et C. de Freitas., 2008, « Cape Verdeans' Pathways to Health: Local Problems,Transnational Solutions », *in* J. Carling & L. Batalha (eds), *Transnational archipelago : Perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*, Amsterdam, Amsterdam University Press : 237-254.

Cannell, F., 1999, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carey, M., 2016, *Mistrust : an ethnography*, forthcoming.

Charet F.X., 1993, *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*, New York, State University of New York Press.

Chrétien, J-L., 2014, *L'espace intérieur*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Certeau (de), M., (1970), *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard Julliard, 1980.

Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Ehrenberg, A., 1998, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.

Ellenberger, H. F., 1970, *The Discovery of the Unconscious*, New York, Basic Books.

Hacking I., 1998, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.

Hanegraaff, W.J., 1996, *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill.

Henry, C. et K. Tall, 2008, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 68 (189-190), pp. 11-34.

Heusch (de), L., 2006, *La transe et ses entours ; la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Kean, W., 2007, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.

Laurent, P-J., 2008, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 142, pp .113-131.

Laurent P-J. et C. Furtado, et al., 2009, « L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu du Cap-Vert. Croissance urbaine, pauvreté et mouvement néo-pentecôtistes », *Bulletin APAD* 29-30, pp .19-38.

Oppenheim J., 1985. *The other world. Spiritualism and Psychical research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.

Oesterreich, T. K., 1935. *Obsession and possession by spirits both good and evil in Oriental and Occidental Spiritualism and Occultism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, Chicago, The de Laurence Company.

Piette, A., 2015, « God and the Anthropologist. The Ontological Turn and Human-Oriented Anthropology », *Tsantsa*, 20 : 34-44.

Robbins J., & A. Rumsey, 2008, « Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds », *Anthropological Quaterly*, vol. 81, n° 2 : 407-420.

Plaideau C., 2011, « Le Temple de la Restauration, analyse d'une dissidence néopentecôtiste au Cap-Vert », *Social Compass*, 58(4), pp. 574-592.

Pons C., 2002, *Le spectre et le voyant ; les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

-. 2005, « Les compétences du bas âge. Ce que les enfants doivent aux revenants en Islande », dans J. Bonnet-Carbonell, *Malemort, revenants et vampires en Europe*, Paris, L'Harmattan : 253-272.

-. 2011, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Éditions.

-. 2014, *Les îles enthousiastes. Ethnographie des Évangélistes aux Îles Féroé et en Islande (XXè siècle)*, Paris, CNRS Éditions.

Rutherford, B., *1999* « To Find an African Witch : Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-West Zimbabwe »*, Critique of Anthropology,* 19 (1) : 89-109.

Sardan (de), O., 1991, « Possession », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF, « Quadrige ».

Stocking, G.W. Jr., 1971., « Animism in theory and Practice: E.B. Tylor's unpublished 'Notes on "Spiritualism" », *Man* 6, pp. 88-104.

Taylor C., *Les sources du Moi* (1989), Paris, Éditions du Seuil, 1998.

Vasconcelos J., 2008, « Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psiquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920 ». In J. Arriscado Nunes e R. Roque (Eds.), *Objectos Impuros: os estudos sociais da ciência em Portugal*, pp.179-209.

Histoires de possessions en Europe

Maryvonne Abraham, *Les Aboyeuses de Josselin étaient-elles possédées ?*

La ville de Josselin, en Bretagne centrale, est un site dédié à la Vierge depuis la découverte, en l'an 808, d'une statue miraculeuse dans un roncier. On y situe la légende suivante :

Un jour de fête de la Vierge, des laveuses lavent près d'une fontaine. Une mendiante passe et leur demande du pain.

Au lieu d'accéder à cette demande, les laveuses lâchent leurs chiens contre la mendiante ; celle-ci, qui se révèle alors être la Vierge, les maudit ainsi que leur descendance, prédisant qu'elles aboieront à certaines époques de l'année et que seule elle-même pourra les guérir.

C'est ainsi que l'on explique la présence de femmes qui aboient seulement le jour de « la fête de Notre Dame du Roncier qu'on appela longtemps *pardon des Aboyeuses* » ([165]).On dit qu'elles venaient y demander leur guérison. Elles se calmaient après avoir été forcées d'embrasser la statue de la Vierge, et revenaient l'année suivante observer le même rite. Ces manifestations avaient lieu le mardi de Pentecôte, jusqu'à ce que le clergé décidât de changer la date du pardon, à l'occasion du couronnement de la statue, en 1868.

---

[165] Guillemot et Magrex, *Souvenir du 78e anniversaire de N.D. du Roncier,* Josselin, 1943.

Il faut noter qu'aucun écrit concernant les aboyeuses de Josselin ne paraît avant 1855. Ni Albert Le Grand de Morlaix, en 1630, ni le Père Isaac, en 1666, n'en parlent, alors que le cas des Aboyeuses est justement de ceux qui auraient dû susciter l'enthousiasme de ces deux auteurs. La réédition du dictionnaire d'Ogée en 1843 rapporte seulement la légende de fondation et précise « nous n'avons rien à y ajouter ». Le nouvel éditeur et Ogée n'ont donc pas, eux non plus, remarqué ni entendu d'histoires d'Aboyeuses ([166]). C'est au milieu du XIXe siècle que les folkloristes, les philosophes, puis les médecins se sont successivement intéressés aux manifestations des Aboyeuses ([167]), sans toutefois parvenir à expliquer les raisons de leur comportement. Leur intervention eut pour effet, de la part des Josselinais, un rejet des Aboyeuses qui faisaient partie de leurs traditions. L'explication médicale d'une épilepsie donnée en 1939 a semblé satisfaisante. Une thèse de médecine récente qualifie le phénomène d'hystérie collective ([168]). Qu'étaient donc ces aboyeuses ?

Les manifestations des aboyeuses depuis le XIXe siècle

Les premières descriptions d'aboyeuses nous sont données par le philosophe Charles Jeannel en 1855 ([169]). Leurs manifestations se

---

[166] Ogée, *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne,* 2 tomes (réédition de la nouvelle édition revue et augmentée de Rennes, 1845-1853), Mayenne, J. Floc'h, 1979, tome 1, p. 370.

[167] Voir Maryvonne Abraham, « Réflexions sur la méthode ethnologique à propos d'un culte de possession », in Martine Segalen (textes rassemblés et introduits par), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines,* Paris, Presses du CNRS, 1989, pp. 267-272.

[168] Richard Fichet, *Contribution à l'étude de l'hystérie collective. A propos d'un fait d'Ethnopsychiatrie : les Aboyeuses de Josselin,* thèse de médecine, Rennes, 1983.

[169] Charles Jeannel, *Les Aboyeuses de Josselin. Excursion en Bretagne au mois de mai 1855,* Rennes, 1855.

passaient *pendant la messe* et tout au long de la journée, suivant un comportement individuel très ritualisé.

« Quant à des renseignements de la part des habitants, il ne faut pas compter en obtenir. Ils observent, au sujet des aboyeuses, une réserve, ou plutôt un mutisme systématique et absolu » ([170]).

Les Aboyeuses viennent à Josselin, mais tous les habitants sont unanimes, elles ne sont pas de Josselin. La difficulté est alors de savoir d'où elles sont originaires. La dernière que l'on vit se manifesta il y a une trentaine d'années, et les précédentes, plus conformes aux descriptions des auteurs, disparurent après la dernière guerre. On dit à Josselin qu'il estbien normal qu'elles n'existent plus, puisque leur descendance était maudite, et personne ne voulait les épouser. Rien extérieurement dans leur costume ne les désigne comme aboyeuses. Celui-ci n'indique, comme cela s'est fait jusqu'aux années 1960, que leur paroisse d'origine. Charles Jeannel fait état de deux femmes de Ploërmel, à l'est de Josselin, et d'une autre de Plumelec, paroisse dépendant de Ploërmel, d'après Ogée ([171]), mais qui est en pays bretonnant. Hyppolyte Violeau ajoute : « À Néant, commune située à deux ou trois lieues de Ploërmel, on nous racontait qu'une de ces femmes avait troublé récemment l'office divin en aboyant avec fureur et en se frappant en même temps la tête aux piliers de l'église. La malédiction attachée à ces familles, nous disait-on, paraît déjà quand la petite fille n'est encore qu'au maillot » ([172]).

---

[170] Louis Hamon, *Les Aboyeuses de Josselin. Les environs de Josselin. Combat des trente. Merlin l'enchanteur, avec* illustrations hors-texte, Rennes, 1889, p. 125.

[171] Ogée, *op. cit.,* tome 2, p. 357.

[172] Hyppolyte Violeau, *Pèlerinages de Bretagne,* Paris, 1855, p. 276.

Nous pouvons aussi nous interroger sur des circonstances particulières auxquelles seraient soumises ces femmes leur donnant un motif d'aboyer. Peut-être les mêmes n'avaient-elles pas de raison de venir chaque année : Charles Jeannel cite des témoins affirmant que l'année précédente il n'y en a pas eu du tout, et ailleurs que celle de Plumelec vient depuis dix ans. Toujours d'après Charles Jeannel, il ne semble pas y avoir eu de femmes de la même famille mais des générations différentes venant aboyer ensemble. Les femmes qui « tombent » semblent porter isolément leur charge et se succéder dans leurs accès. Leur comportement est codé, mais reste individuel.

Nous avons beaucoup puisé dans les observations de Charles Jeannel, car, préoccupé de prouver l'explication naturelle, il est le seul à avoir utilisé une méthode d'enquête ethnographique. Les autres auteurs ont gardé un style très littéraire, réutilisant les uns et les autres des descriptions subjectives. Nous pensons à Louis Buron qui cite textuellement Hyppolyte Violeau, celui-ci donnant déjà une lettre d'une informatrice de passage à Josselin :

« Il y a quelques années, je me trouvais par hasard dans la foule à peu de distance de l'église, au moment où la procession qui se fait en l'honneur de Notre Dame du Roncier allait y rentrer ; tout-à-coup, un mouvement se fait autour de moi : "Place, place aux aboyeuses !" s'écriait-on ; et des hommes entraînaient, portaient avec peine plusieurs femmes, pâles, défaites, la bouche écumante, les yeux à demi-fermés, se débattant comme des démoniaques, et poussant des cris rauques, assez semblables aux aboiements d'un chien. Le peuple se rangeait sur leur passage avec un sentiment de terreur, et pourtant chacun voulait voir ces malheureuses coller leurs lèvres toutes frémissantes aux pieds de la statue de Marie qui seule a le pouvoir de les calmer. Des personnes dignes de foi attestent l'existence à Josselin et dans les environs de plusieurs familles d'aboyeuses atteintes de convulsions héréditaires auxquelles la science n'entend rien et qui reparaissent chaque année vers la fête de la Pentecôte pour ne cesser qu'après que les malades ont

baisé la statue de Notre Dame du Roncier. Explique qui voudra cette maladie ou cette illusion si humiliante pour les pauvres aboyeuses qu'elles n'osent lever les yeux quand, l'accès passé, on les ramène épuisées à leur demeure » ([173]).

Les témoins que nous avons nous-même interrogés les ont entendues, avant 1930, sur le champ de foire où se déroulent les cérémonies, la basilique étant trop petite pour contenir tous les pèlerins. « Elles faisaient comme ça : Ou-ou-ou-ou-ou ». Le dernier cas, datant d'il y a une trentaine d'années, s'est produit pendant une procession de malades.

Ce sont toujours des hommes ([174]) qui conduisent les femmes en crise qui se débattent vers l'église et la statue. « Malheur à l'imprudent qui aurait l'idée de porter secours à l'aboyeuse : saisi par vingt mains robustes, il sera vite terrassé, foulé aux pieds » ([175]). Les autres femmes qui accompagnent l'aboyeuse n'interviennent que pour assurer le déroulement complet de la manifestation, comme si elles en connaissaient les phases qui pour les témoins se résument à des hurlements de plus en plus effrayants. Il s'agit certainement là d'autre chose que du rapport des forces physiques qui maintenant prévaut. Les commissaires du pardon assurent qu'ils sont chaque année aux aguets et que toute velléité de scandale de ce genre passerait inaperçue aux yeux du public tant leur intervention serait rapide.

« C'est tout de même bien drôle de les voir *tomber* comme ça. Y en a qui disent qu'elles le font exprès. Qu'celle qui a passé ce matin, le meunier a dit qu'il la connaissait ; qu'elle n'était pas plus malade que

[173] Louis Buron, *La Bretagne catholique,* Paris, 1856.

[174] Cf. Charles Jeannel, *op. cit.*

[175] Louis Hamon, *op. cit,* pp. 9-10.

lui, et que quand il l'a rencontrée, revenant de la fontaine, elle n'a pas pu s'empêcher de lui rire... Y en a qui disent comme ça qu'on les paie. Certainement, dit un gars [...], même que l'avant dernière année les deux qui venaient d'auprès de Ploërmel, quand elles étaient arrivées un quart de lieu avant Saint Nicolas, l'une dit : Allons-nous aboyer ici ? Pas encore, lui dit l'autre, ça nous fatiguerait trop pour aller jusqu'au bout.Et qu'y a-t-il à voir à votre fête ?Ah mon Dieu, monsieur, pas rien autre chose... Vous n'avez comme ça qu'à vous promener par les rues et les environs pour voir ci et là le monde qui tombe. On vient de bien loin pour les voir, même des médecins... mais y en a toujours. [...]Ah, quel malheur ! me dit après les premiers compliments une aimable et spirituelle fille, toute gracieuse et toute rose, aux yeux limpides et pleins de malice, aux mains blanches et parfumées, quelmalheur que vous ne soyez pas arrivé plus tôt ! Vousauriez vu celle de ce matin, elle était magnifique ! Comment cela magnifique, s'il vous plaît ? Elle s'est défendue avec fureur. Elle a renversé ceuxqui la conduisaient. Elle poussait des cris affreux. Mais demain c'est le grand jour.

Oui, peut-être... S'il fait un beau soleil. Le soleil les pique et les excite comme les cigales ([176]). Alors, elles râlent, elles se tordent... vous verrez... s'il y en a, pourtant, car cela diminue. L'année dernière il n'y en a pas eu du tout ; tandis qu'il y a trois ans, le lundi de la Pentecôte, nous en avons compté onze pendant la grand-messe.Et la messe a-t-elle été interrompue ? Pas du tout. On leur faisait place, elles criaient, elles allaient, mais c'est à peine si on les regardait. On y est habitué. C'est peut-être pour cela qu'il n'y en a plus » [177].

---

[176] L'insecte, comme le mot, sont en Bretagne tout-à-fait exotiques, et il est permis de se demander si c'est vraiment ce mot que la jeune fille a utilisé.

[177] Charles Jeannel, *op. cit.,* pp. 19-21.

Les interprétations

Nous avons longuement cité Charles Jeannel, car les diverses réactions populaires montrent un public fier de la particularité de la ville, conscient d'une sorte de mise en scène, et satisfait du résultat bénéfique de la Vierge de Josselin. Les Josselinais, comme le clergé, admettent parfaitement la présence, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est spectaculaire, à une grande fête solennelle, de ces femmes au comportement peu conforme à celui que l'on a quand on assiste à une cérémonie religieuse catholique en l'honneur de la Vierge. Il faut cependant remarquer que la religion catholique a une grande compassion pour tous les malades et les égarés, et pour cette raison, les place en tête des processions. Les Aboyeuses en tête de procession étaient donc confiées d'une manière toute particulière à la Vierge.

Les Josselinais doutent de la maladie. La légende explicative « prouve que le peuple attribuait un caractère particulier à l'infirmité des aboyeuses, puisqu'il recourait au surnaturel pour expliquer ce mal mystérieux » [178]. Louis Hamon va plus loin dans ses observations, il parle d'une « soumission à l'Évangile de la Légende» [179]

Le rejet de la tradition des Aboyeuses

Aujourd'hui, la possibilité d'une vengeance de la Vierge envers les laveuses, telle que la décrit la légende, est très mal ressentie à Josselin. La dévotion mariale est certainement très forte parmi les proches de l'Église, chacun ayant recours à la Vierge dans les événements de sa vie. Ce sentiment incite à nier la légende et à rejeter les Aboyeuses, d'une part pour ne pas avoir l'air arriéré, d'autre part parce qu'une prise de conscience par rapport à la norme de la civilisation française sème la perturbation dans les esprits en ce qui concerne leur raison d'être. Ajoutons aussi que cette région a été très

[178] Abbé Maximilien Nicol, *Notre Dame du Roncier,* Vannes, 1886, p. 102.

[179] Louis Hamon, *op. cit.,* p. 24.

en avance sur le reste de la France en ce qui concerne les dernières réformes liturgiques conciliaires.

L'explication par la faiblesse mentale ou une sorte d'épilepsie, proposée par Charles Jeannel, et posée comme rationnelle par les guides touristiques, en médicalisant la raison du comportement des femmes, est bien propre à faire accréditer la thèse des miracles, puisque, les ex-voto de toutes natures, que le clergé n'expose pas, en témoignent, chacun est redevable à la Vierge de vœux exaucés.

Tout pardon, surtout si l'on n'a pas eu l'occasion d'en fréquenter le lieu géographique, est un pèlerinage et à notre époque (que dire des précédentes !) le vœu de se rendre à un pardon en remerciement d'une demande exaucée se pratique toujours, dans toutes les classes d'âges des familles. Les demandes peuvent être le baccalauréat, le permis de conduire, la fin d'un chômage, et traditionnellement les guérisons et les maternités. Les rites que l'on fait observer aux Aboyeuses sont exactement ceux qu'accomplissent tous les pèlerins de Notre Dame du Roncier et ce sont les rites habituels aux pardons bretons.

L'existence d'un « miracle à répétition » ne met pas le clergé très à l'aise et il faut noter l'accent qu'il fait porter sur un vrai miracle commémoré par un vitrail de la basilique ([180]). Ce sont Charles Jeannel et les folkloristes qui ont forcé le clergé à s'expliquer sur ces crises périodiques, calmées par le baiser des reliques de la statue de la Vierge. Charles Jeannel propose la maladie nerveuse en niant le miracle ; le miracle, même temporaire, s'imposa de lui-même puisqu'il y avait maladie, et guérison. « L'aboiement n'a aucune origine religieuse ; il n'est religieux que dans son résultat indéniable, maintes fois constaté, et qui peut se constater encore, à savoir qu'il est guéri subitement par le baisement des reliques de Notre Dame du Roncier » ([181]).

---

[180] Des enfants aboyeurs venus de Camors furent guéris miraculeusement en 1728. Le miracle est attesté par un procès-verbal.

Le couronnement de la statue de Notre Dame du Roncier, le 8 septembre 1868, fut l'occasion de déplacer la date du grand pardon et de dérouter les aboyeuses en changeant leur date d'aboiement, qui perdait alors de son sens lié à la parole dans le cycle de la Pentecôte.

Il est certain qu'au Pardon du 8 septembre, l'on redoute encore d'entendre aboyer et tout le service d'ordre mis en place par les paroissiens de Josselin s'est organisé pour que cela ne soit pas possible. Les commissaires du service d'ordre le disent eux-mêmes : si quelqu'un a un comportement anormal, ils sont prêts à intervenir aussitôt. C'est ce qui s'est passé pour la petite fille qui jappait comme un chien à la fête des malades. Beaucoup de témoins s'en souviennent. Nous retenons en particulier le témoignage d'une femme née en 1944, qui était petite fille et se souvient qu'elle a vu, place Saint Martin au moment du pardon, une petite fille crier, que sa grand-mère en coiffe emmenait vers le manteau de la Vierge. Sa mère avait alors dit, très naturellement : « une Aboyeuse ». Maintenant, une sonorisation écrasante diffuse toutes les cérémonies dans la ville entière qui est fermée à la vie ordinaire ce jour-là. Cette uniformisation vocale est ressentie comme un progrès. Auparavant, chaque paroisse chantait son cantique, différent de celui de la paroisse voisine. Les bretonnants chantaient en breton.

La fête a lieu exactement le 8 septembre et une grande foule y assiste. Les offices ont lieu en plein air, sur une esplanade aménagée spécialement pourle pardon. Le service d'ordre et les hauts-parleurs sont tout-à-fait dissuasifs quant aux velléités d'aboyer.

Cependant ces précautions elles-mêmes sont bien le signe que quelque chose est à redouter, et la tentative très vite réprimée de la dernière Aboyeuse, considérée par les Josselinais comme un succès contre le scandale, a dû refouler les autres, dont nous n'avons pas su ce qu'elles

[181] Jules Le Falher, *Josselin, son pèlerinage et son château,* 1909, réédition 1958, p. 17.

étaient devenues. Monsieur le curé de Josselin, que nous avons interrogé en 1983, ne nie pas l'existence d'épileptiques ou d'excitées. Mais il croit plutôt à une hallucination contagieuse. Il ne nie pas l'effet que peut avoir le contact du manteau de la Vierge mais, pour lui, ce n'est pas un miracle qui se produit.

Le clergé ne semble pas avoir considéré les faits comme des signes de possession au sens défini par l'Église. Il n'est pas intervenu dans les manifestations. Tout s'est toujours passé entre les Aboyeuses et la Vierge.

L'explication médicale

« On se demande donc si la dévotion à Notre Dame du Roncier est un acte de piété éclairée et bien entendue, ou si ce n'est qu'une superstition plus ou moins blâmable, tolérée par condescendance pour l'infirmité d'esprit des bretons » ([182]). Charles Jeannel, professeur de philosophie, s'attache en 1855 à détruire la thèse de l'intervention miraculeuse et à la remplacer par celle d'une pathologie naturelle aux femmes. « D'après ce qui précède, nous devons conclure que les Aboyeuses de Josselin sont sous l'influence d'une affection nerveuse,

[182] Charles Jeannel, *op. cit.,* p. 82. Nous ne pouvons laisser passer « l'infirmité d'esprit des Bretons » sans réagir. Le comportement des Bretonnes aboyeuses (mais des femmes n'aboient pas qu'en Bretagne) n'est pas compris dans le contexte culturel de Jeannel. Les ethnologues et l'ethnopsychiatrie depuis Roger Bastide montrent plusieurs situations analogues, où celui qui est considéré comme anormal réagit en réalité suivant son propre schéma culturel, mais l'entourage, raisonnant dans un autre contexte, ne comprend pas, le classe comme aberrant et relevant donc de la folie. Pour la première fois de l'histoire des Aboyeuses de Josselin, la thèse de médecine de Richard Fichet (*op. cit.*) fait intervenir l'idée de contexte culturel associé à une manifestation hystérique. Il est difficile de caractériser ce qui différencie les Bretons. La Société d'Ethnopsychiatrie Bretonne s'est donné pour but de définir et d'expliquer leurs particularités.

probablement hystérique, accompagnée d'un léger désordre de l'imagination, et guérie quelquefois par la violente commotion intellectuelle à laquelle donne lieu le baisement forcé d'une relique. Il n'y a dans tout cela nul miracle, rien qui ne soit parfaitement *naturel* » ([183]).L'explication naturelle de la maladie à date fixe lui paraît plus vraisemblable que l'explication surnaturelle du miracle à répétition.

Pour appuyer son explication par la maladie, il cite un exemple qu'il connaît bien. « Il ne s'agit plus d'une paysanne plus ou moins ignorante, tout à la fois exaltée et grossière, mais d'une femme instruite, intelligente, comblée de tous les avantages de la naissance et de la fortune » ([184]). Il décrit alors des manifestations pathologiques d'apparence en effet proches de celles des aboyeuses, mais qui n'ont pas la propriété de se produire à dates fixes, et il conclut: « Elle m'a raconté qu'elle avait été exorcisée nombre de fois et qu'elle avait bu des tonnes d'eau bénite. Elle devint jeune fille, elle devint femme sans que ce accès perdissent rien de leur fréquence » ([185]).

H. Gaidoz explique les débordements des aboyeuses par une maladie nerveuse endémique et traditionnelle, tenant de loin à la même classe de maladies mentales que la lycanthropie. Cependant, il définit plus loin la lycanthropie comme la satisfaction d'instincts sanguinaires, ce qui n'est pas du tout le cas des Aboyeuses. Il faut donc ici comprendre la lycanthropie comme une possession par un carnivore.

Louis Hamon cherche également l'explication du côté de la maladie : « Mais, dira-t-on, ces femmes qui se refusent à suivre leurs guides, les bousculent, écument et mordent, ressemblent singulièrement à de vulgaires épileptiques. Il me parait, en effet, que telle est la nature de leur maladie, seulement la surexcitation nerveuse affecte plus spécialement les muscles du gosier. En fait, la crise montre absolument

[183] Charles Jeannel, *op. cit.,* pp. 79-80.

[184] *Ibid.*
[185] *Ibid., p. 68.*

le caractère des affections épileptiformes. Faible au début, elle augmente progressivement par la contrainte exercée sur l'hystérique et décroît insensiblement avec ses forces » ([186]).

Cette manifestation à date fixe, si spectaculaire dans sa particularité de troubler un grand pèlerinage, parfaitement admise par toute la population, gênant le clergé qui la reçoit cependant, ne trouve pas de la part des observateurs extérieurs d'explication convaincante. Charles Jeannel et H. Gaidoz rejettent l'explication religieuse telle que la propose le clergé, mais leur thèse de la maladie nerveuse n'emporte pas plus notre adhésion que les miracles à répétition.

Il semble que le docteur Mabin ait réglé la question en 1939, car c'est apparemment sa conclusion qui a satisfait les guides de voyages depuis : « De nos jours encore, alors que toutes les questions de neuropsychiatrie s'éclairent de nouvelles acquisitions scientifiques, les manifestations épileptiques et hystéro-épileptiques, par leur symptomatologie tapageuse et leur brutalité, sèment toujours une vive émotion dans les milieux et inspirent la même crainte aux familles. Rien de surprenant que nos aïeux aient pu avec quelque effroi les considérer comme des manifestations divines ou démoniaques relevant comme telles de pèlerinages ou de la prière plutôt que d'une thérapeutique toujours hésitante et souvent inopérante »[187].

Depuis les expériences de Charcot sur les états hystériques provoqués par une transe hypnotique, les recherches se sont portées sur des états de conscience autres que ceux que nous connaissons habituellement ([188]). Ces états difficiles à expliciter et à s'imaginer si

[186] Louis Hamon, *op. cit.,* p. 15.

[187] E. Mabin, « Les Aboyeuses de Josselin », in *Bulletin Archéologique de l'Association Bretonne,* 1940, p. 25.

[188] L'épilepsie est le mal sacré. Tous les comportements à manifestations névropathes ont toujours troublé les témoins. Tout se passe comme si l'on ne

l'on n'en a pas l'expérience, sont de nature à expliquer physiologiquement la possession des Aboyeuses. Diverses écoles se sont intéressées à la conscience, définie comme l'union du corps, de l'esprit et de l'âme et à ses possibilités de « voyage » à partir d'une emprise totale sur le corps physique, à partir de méthodes respiratoires. Il nous est difficile d'en dire plus sur l'état de possession des Aboyeuses, puisque, hormis la manifestation physiologique qui peut être extérieurement rapprochée de la rage, nous n'avons ni observations suffisantes, ni témoignages de leur expérience. Nous pouvons cependant nous demander pourquoi, en ce lieu, les femmes aboient comme des possédées et quel est le rapport entre cette manifestation canine et la Vierge ?

Une tradition oubliée ?

Nous croyons plutôt que les Aboyeuses sont les héritières d'une tradition liée à la Vierge à certaines époques de l'année, d'une façon particulièrement forte mais dont l'expression, qui n'est plus comprise de nos jours par la religion actuelle, a été rejetée, et par cela même classée comme maudite au moyen d'une légende que tous les auteurs s'accordent à citer, bien qu'à la réflexion les personnes attachées à la dévotion mariale soient de nos jours mal à l'aise avec cette explication. Elle a pu satisfaire les esprits religieux à une époque où les malédictions en punition d'une faute réparée par la puissance qui l'avait donnée étaient admises. La doctrine était qu'il fallait s'adresser

---

savait y discerner ce qui relève de l'âme, de l'esprit ou du corps. C'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui où les psychiatres tendent à prendre l'ancienne place du prêtre et les cures de bioénergie la place des transes. La médecine tend à déresponsabiliser et à déposséder le malade de sa maladie. Des courants contraires, véhiculés par des journaux comme *L'Impatient,* essaient de contrecarrer cette emprise.

au sorcier pour les sorts, et au saint pour les punitions. Dans le cas qui nous occupe, tout s'expliquait très bien, s'adressant à des femmes impures. À notre époque, la tendance dominante n'est plus aux explications religieuses et l'on s'acharne à démontrer rationnellement la bêtise de croyances en des malédictions héréditaires ([189]), expliquant l'hérédité par les gènes physiques et les comportements hors normes par des maladies psychiques, provoquées par des suggestions.

Dès qu'un phénomène ne suit pas le courant de pensée de son époque, il a tendance à être rejeté et surtout à être présenté de manière défavorable par l'opinion prédominante du moment. C'est ce qui se passe pour les anachroniques Aboyeuses. À Josselin, l'existence de lieux sacrés en des points géographiques particuliers peut être envisagée, la dévotion mariale est certainement très forte chez tous. On peut voir chez les particuliers, de l'extérieur, beaucoup d'oratoires et de statues de la Vierge. Il devient exceptionnel de nos jours qu'une ville soit fermée durant toute une journée en semaine à l'occasion d'un pardon. La statue de la Vierge, de nos jours portée en procession par des hommes mariés, était autrefois portée par les prêtres ([190]) et le premier laïc qui a eu l'honneur de remplacer un prêtre en a gardé le souvenir d'une faveur particulière et il n'a depuis jamais manqué un pardon. Il a fait le vœu de léguer à sa mort son brassard brodé de pardon à la Vierge. Il est mort le jour d'une fête de la Vierge, ce que les paroissiens ont remarqué. Cette faveur d'entrer au ciel un jour particulièrement marqué rejoint la conception pré-conciliaire des saints dont la date de la mort est celle de l'entrée au ciel.

---

[189] Le péché originel, la faute des Juifs envers le Christ, celle des cacous, le sida punition divine des transgressions morales, entre autres...

[190] Quatre prêtres au temps du Père Isaac.

La dévotion mariale est donc très grande à Josselin, et même cette vengeance, revenant à une intervention de la Vierge, signifie encore son emprise sur des personnes choisies. La force de l'investissement est telle qu'elle mène des dévotes à « aboyer comme des chiens aux pèlerinages de la Vierge à certaines époques de l'année, et qu'elles sont tenues de le faire par la pression de leur entourage » ([191]) et la soumission à une légende. Les courants de pensée de notre époque répandus par la scolarisation rejettent complètement des manifestations de ce genre, que les Josselinais ne comprennent plus du tout, au point que lorsqu'on les questionne, ils nient tout d'abord que les faits aient pu exister.

L'expérience des Aboyeuses est manifestement religieuse, bien qu'échappant aux normes actuellement admises de la religion à laquelle elle s'adresse. Il ne s'agit pas non plus d'une possession par un esprit mauvais au sens reconnu par l'Église, le prêtren'intervient pas et aucun exorcisme n'est pratiqué. Tout se passe cependant sur le territoire de la Vierge, qui est celui sur lequel l'église a la compétence d'exercer. La guérison s'obtient en suivant les règles du pèlerinage habituel. Mais l'acceptation par le clergé et les Josselinais laisse penser à une tradition profondément implantée, à l'image du tarentulisme en Italie : « Une telle répétition si caractéristique du tarentisme faisait penser au contraire à un conditionnement culturel, au respect d'une tradition, à la répétition saisonnière d'un rite, à la célébration périodique d'une cérémonie. [...] En somme, tout se passait comme si l'influence culturelle chrétienne avait cherché à plier un phénomène païen à son propre calendrier religieux et y avait en partie réussi en disciplinant dans une certaine mesure la date d'apparition des crises. Et tout se passait comme si, malgré des comportements excentriques, c'est-à-dire des crises se produisant en dehors de la date, ou même en dehors de la saison, la figuration du phénomène initial avait dans l'ensemble réussi, en introduisant dans ce phénomène une tendance bien définie » ([192]).

[191] Louis Hamon, *op.cit.*
[192] Ernesto De Martino, *La Terre du remords,* Paris, Gallimard, 1966, p. 45.

L'eau purificatrice de la fontaine, la voix de chien des Aboyeuses, le roncier ([193]), lien infranchissable entre les morts et les vivants, peut-être la sculpture romane inexpliquée, rejoignent des symboles liés au chien, lui-même passeur vers un état hors du commun sinon un autre monde. Il nous faut tenter de découvrir les origines profondes de ce qui semblerait être un culte de possession par un chien de l'au-delà dont les manifestations extérieures reproduisent la possession rabique, et placé sous la protection de la Vierge Marie. Nous avions pensé les rechercher dans les fêtes romaines des Robigalia et des Vinalia, en nous rappelant l'interprétation de Saintyves que nous pouvons mettre en rapport avec la rage : « Les Robigalia païennes elles-mêmes semblent bien avoir été une sorte de prolongement des Vinalia. L'Icarios dont parle Ovide pour expliquer le sacrifice d'un chien en ce jour avait une légende assez significative à cet égard : Icarios, père d'Erigone, ayant donné l'hospitalité à Bacchus, le dieu, pour récompense, lui enseigna le culte de la vigne. Icarios fit boire de la nouvelle liqueur aux bergers de l'Attique, ceux-ci s'enivrèrent et se croyant empoisonnés, ils tuèrent Icarios et le jetèrent dans un puits. Méra, sa chienne, témoin du meurtre de son maître, en mourut de douleur. Erigone se pendit. Tous trois furent placés parmi les astres : Icarios, sous le nom de Boothes ; Erigone sous celui de la Vierge, la chienne forma la constellation de la canicule » ([194]). Elle s'appelle Maera, comme Hécube quand elle est devenue chienne.

Nous pensons donc qu'il y a à Josselin une tradition liée à un mythe, il s'agit maintenant de trouver lequel.

---

[193] Sur le lien entre les Aboyeuses et le roncier, voir Maryvonne Abraham, « Le Roncier des Aboyeuses de Josselin », Université libre de Bruxelles, Bruxelles, juillet 1990. Actes des troisièmes journées d'ethnologie européenne comparée, collection Ethnologies d'Europe, revue les correspondances de Civilisations.

[194] Pierre Saintyves, *En Marge de la légende dorée,* Paris, 1931, p. 342.

À la recherche des origines des Aboyeuses

De nos jours la procession du pardon de Josselin est encore impressionnante. Elle le fut bien plus dans le passé.

Les processions théâtrales du XVIIesiècle

Le XVIIe siècle est l'époque des grandes missions en Bretagne, par les pères jésuites qui veulent reconvertir l'Armorique. Les processions du père Maunoir, spécialisé dans la prédiction en breton, étaient grandioses, et il les voulait telles.

« Le père les considérait, surtout la procession générale de clôture, comme l'âme de la mission. Dès son arrivée dans une paroisse, il annonçait cette procession finale et entretenait ses auditeurs des mystères qui y seraient représentés et des personnages qui y figuraient. Il savait exciter parmi les fidèles une pieuse émulation, car il entendait que le rôle le plus important fût une récompense attribuée au plus digne pour ses mérites. Les acteurs étaient choisis pendant la mission et devaient se pénétrer des sentiments que réclamait leur situation pour les introduire à leur tour dans les âmes des spectateurs.En tête du défilé, des hommes en armes déchargeaient de distance en distance les mousquets ou les arquebuses. Au premier rang s'avançaient les personnages de l'Ancien-Testament, patriarches et prophètes et saint Jean-Baptiste suivis des apôtres, des évangélistes des soixante-douze disciples. Les mystères se succédaient ensuite : Marie au Temple, devant le grand-prêtre, entre Saint Joachim et Sainte Anne ; l'incarnation avec la Vierge sous un dais que portaient quatre jeunes filles vêtues de blanc ; et précédant 1a Vierge, l'archange Gabriel qui tenait à la main une colombe et s'inclinait en répétant la salutationangélique ; puis venaient les bergers en veste blanche,au chapeau enguirlandé de fleurs, offrant leurs modestes cadeaux à l'Enfant-Dieu couché dans la crèche ; les Mages en manteau royal [...] ; les petits innocents en robe écarlate accompagnés de leurs mères en

deuil [...] ; le groupe de la fuite en Égypte... » ([195]). Nous abrégeons la description de cette procession, véritable défilé théâtral, spectaculaire et, remarquons-le, très sonore dans ses évocations historiques.

La procession de Josselin

Les processions du Père Maunoir font école : Le père Isaac, jésuite, décrit celle de Josselin en 1666 : « La procession s'avançait majestueusement au concert des tambours, des trompettes, des violons, des bombardes, des musettes du Poitou et recevait en chemin plusieurs salves de mousqueterie ».

Après les bourgeois de la ville « une compagnie de deux ou trois cents Léonnais demeurant à Josselin pour apprendre le français et faire le commerce [...].Entre les compagnies de Josselinais et celle de ces bas-bretons, un homme coiffé, vêtu et armé à la turque, rendait ses hommages à celle qui, suivant l'expression de l'auteur, est aussi bien la dame de l'empire Ottoman que de l'empire chrétien.Venait ensuite une troupe de vierges innocentes, dont plusieurs choisies parmi les pensionnaires des Ursulines. D'autres filles représentaient les Trois Marie ; une autre, la princesse Ursule couverte d'un manteau royal à franges d'argent, accompagnée de deux petits anges faisant l'office de pages ([196]), et suivie de ses onze mille filles d'honneur » ([197]).

---

[195] Louis Kerbiriou, *Les Missions bretonnes. Histoire de leurs origines mystiques,* Brest, Imprimerie L Le Grand, 1943, p. 128.

[196] Il y a toujours des pages dans la procession, habillés aux couleurs de la Vierge (bleu ciel et blanc) par les Religieuses. Ceux de la matinée ont sept ans ; ceux de l'après-midi sont un peu plus âgés. On les appelle aussi des « angelots ».

[197] Père Isaac de Jésus Maria, *Le Lys fleurissant parmi les épines ou N-D. du Roncier triomphante dans la ville de Josselin. Nouvelle édition augmentée d'une dissertation sur les aboyeuses,* suivie d'une notice historique, par E. de Brehier, Vannes, réédition 1868, Cité par Ogée, *op. cit.,* tome 1, p. 365.

Commémoration de la conquête de la Bretagne par Konan Meriadec

Nous nous sommes longtemps interrogée sur la présence dans cette procession des Turcs et de la princesse Ursule. De nos jours, les Turcs et les Ursules ont disparu, les Aboyeuses sont apparues. Et si les jeunes filles ne sont plus là, il reste les pages. Nous cherchions un mythe. Or, il existe un mythe de fondation de Josselin, qui est celui de la fondation de la Bretagne par Konan Meriadec dont les Rohan, dont le château domine Josselin, se disaient descendants ([198]).

C'était vers l'an 383, donc bien avant la découverte du Roncier. Les Bretons vainquirent les Gaulois armoricains. Après avoir pourvu au gouvernement de son royaume, le roi Konan pensa que les Bretons devaient fonder leur lignée mais il ne voulut pas les unir aux Gaulois. « Aussi envoya-t-il des Ambassadeurs en Grande-Bretagne, auprès de Durstus, roi d'Albanie, frère de Caradawc [...] afin qu'il voulût bien lui donner sa propre fille qui avait nom Ursula », accompagnée de 11000 jeunes filles de la société et de 60000 filles du peuple.

Il est dit ([199]) que les onze mille vierges pouvaient rivaliser d'adresse avec tous les marins. Nous savons que ces jeunes filles demandées par Konan périrent noyées dans une effroyable tempête qui sépara les îles anglo-normandes des côtes de la petite Bretagne. Les rescapés furent assassinés à Cologne le 21 octobre 383 ([200]).

---

[198] Jean Markale, *La Tradition celtique en Bretagne Armoricaine,* Paris, Payot, 1975, pp. 14-21 et aussi François Tuloup, *Contes et légendes des îles Anglo-Normandes,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1974, notamment « La naissance des îles » et « Complainte de la Dame Blanche ».

[199] Révérends Pères Bénédictins de Paris, *Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier,* Paris, Letouzey et Ané, 13 tomes, 1937-1959.

Le roi Konan porta le deuil mais il épousa la sœur de Saint Patrice. Après l'aventure, certains Bretons armoricains purent recevoir des femmes insulaires et leurs descendants sont bretonnants. Mais d'autres épousèrent des Gauloises, *auxquelles ils coupèrent la langue* [201], de façon à ce que les enfants ne parlassent plus la langue maternelle [202].

Sans langue, ces femmes ne pouvaient qu'« aboyer »... Josselin, en pays gallo, est à la limite du pays bretonnant. Dans la procession du pardon, les paroisses chantaient chacune dans sa langue, bretonne ou gallèse, avant que la sonorisation par haut-parleur ne soit mise en place et n'unifie les chants. L'opposition des langues est donc traditionnellement sensible à Josselin. Elle se manifeste jusque dans la procession du pardon. Jules le Fahler insiste lui-même beaucoup sur l'influence basse-bretonne de la tradition du pardon.

Comment qualifier cette manifestation ?

Après une longue enquête sur les laveuses dans la tradition celtique, nous avons montré ([203]) que, comme l'indique la légende, les Aboyeuses sont des laveuses, et que ces dernières, responsables des passages aux

[200] Cf. Albert Le Grand de Morlaix, *Vie des saints de la Bretagne-Armorique,* réédition, Brest, 1837, pp. 633-640.

[201] Cf. Pierre Le Baud, *Historia Brittonum,* chapitre 27, cité par Jean Markale, *op. cit.,* p. 17.

[202] Konan fut inhumé à Saint-Pol-de-Léon, avec cette épitaphe « Hic Jacet Conanus, rex Britonum », Cf. Ogée, *op. cit.,* p. 84. En bas du côté droit du Kreisker, Joanne signale « un curieux bénitier du XIIe siècle, sorte de sarcophage de pierre, qui passe pour avoir été son tombeau ».

[203] Voir Maryvonne Abraham, « Le roncier des Aboyeuses de Josselin », *op. cit.;* « Les Aboyeuses de Josselin commémoreraient-elles un mythe de fondation de la Bretagne ? », Rennes, à paraître dans la revue *OGAM et* « Les Aboyeuses de Josselin : la validité de l'explication par le mythe », Société de Mythologie Française, le Puy-en-Velay, 20-22 août 1988, 3ème Congrès international de mythologie.

bornes de la vie ([204]), avaient remplacé les Ursules. Nous pensons que ce sont les observateurs du XIXe siècle, ignorants du contexte mythique, qui ont donné ce nom d'Aboyeuses aux laveuses tenant le rôle des Ursules. Françoise Le Roux a suggéré ([205]) que les laveuses des pays celtiques sont les héritières de la déesse celtique de la guerre. Mais qu'en est-il pour les laveuses ? Un rôle de théâtre religieux ? Elles sont obligées de jouer ce rôle, et le font très bien selon les observateurs. Quant à elles, quelle conscience ont-elles de ce rôle, ou leur sert-il à perdre conscience ? Jusqu'à quel point s'identifient-elles aux femmes du mythe fondateur qu'elles ne connaissent pas ? Aux quelques enquêteurs qui le leur ont demandé, elles ont répondu qu'il fallait qu'elles agissent ainsi, qu'elles ne pouvaient faire autrement. Elles se sentaient donc implicitement détentrices d'une mission confiée à elles seules, mais qu'elles ne pouvaient expliquer.

La possession pour l'Église

L'aboiement à la Pentecôte est-il ici un signe de possession ? Notre documentation remonte jusqu'au XVIIesiècle, et nous ne prétendons pas que notre dossier soit complet. Au XVIIesiècle, le père Maunoir, muni du *Malleus* que lui avait remis M. Le Nobletz, s'est intéressé à la possession. Il n'a rien vu à Josselin où le prédicateur Vincent Ferrier était passé avant lui, réitérant le miracle du don des langues de la Pentecôte ([206]). En considérant la fougue de ces prédicateurs, nous

[204] Comme l'a souligné Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière,* Paris, Gallimard, 1979.

[205] Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, *Morrigan Bodb-Macha la souveraineté guerrière de l'Irlande,* Rennes, Ogam-Celticum, 1983.

[206] Vers les années 1650-1677 le Père Maunoir s'organisa avec des missionnaires pour contrer les manifestations démoniaques et les sectes. Il n'a rien fait à Josselin. Josselin relevait jusqu'à la Révolution de l'évêché de Saint-Malo. Maunoir était de I'archidiaconat de Saint-Malo. Ses méthodes spectaculaires l'ont parfois fait considérer comme atteint de sorcéromanie. Cf.

pouvons penser que s'ils n'ont rien vu d'étrange, c'est que pour eux tout était normal. Aucun exorcisme n'a jamais été pratiqué, le rite est resté parfaitement intégré jusqu'au moment où des étrangers se sont avisés de son étrangeté, parce qu'ils n'en connaissaient pas le contexte culturel. Au moment où l'Église l'a jugé trop scandaleux, elle a essayé de l'éliminer sans le combattre de front. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il s'agit d'une possession au sens officiellement reconnu par l'Église. Nous raisonnons avec les critères de l'Église, puisque c'est elle qui abritait le culte. Cependant l'Église ne traque pas la possession très vite de nos jours. Nous en voulons pour preuve quelques exemples contemporains, tels que les mouvements charismatiques par exemple. Le renouveau charismatique est-il d'Église ? Nous reprenons le titre d'un auteur qui s'interroge sur un phénomène prenant actuellement de l'ampleur à l'intérieur de l'Église catholique officielle. Il montre que les critères habituellement retenus pour décider d'une possession sont bien présents. Parmi ces critères, le parler en langues prôné par les charismatiques. Pour les catholiques traditionalistes, c'est bien de possession qu'il s'agit.

Les Aboyeuses étaient-elles possédées ?

Pouvons-nous dire que les Aboyeuses étaient possédées ? Titulaires d'un rôle social surveillé par l'Église, les laveuses se devaient de se soumettre publiquement à l'Église, et surtout à la Vierge puisqu'elles assument ici-bas le même rôle qu'Elle. En contact avec les nouveaux-nés et les morts, elles sont comme la Vierge, comme le chien, maîtresses des passages. Cette fonction les désigne pour commémorer le sacrifice des Ursules aux langues coupées, épousées par les conquérants, et fondatrices de la Bretagne. Pour ce faire, elles prennent la voix du chien, celle des guerriers enragés celtes, une voix

---

Louis Kerbiriou, *Les Missions bretonnes. Histoire de leurs origines mystiques,* Brest, Imprimerie L. Le Grand, 1933, pp. 134-144.

de l'au-delà. Or, chez les Celtes comme dans la tradition gréco-latine, la rage a toujours été considérée comme une possession [207]. Chez les Celtes, c'est la possession par les forces puissantes de la rage qui aident les guerriers Celtes, les Konan, c'est-à-dire « Chiens », à combattre.

Il s'agissait pour les laveuses de commémorer l'épisode de la fondation de la Bretagne chrétienne. Jusqu'à quel point étaient-elles investies du rôle complexe qu'elles devaient remplir, succédant à celles qui les avaient précédées et sans connaître les fondements exacts de ce rôle ? Seules elles-mêmes auraient pu le dire. Elles viennent de disparaître, rejetées et incomprises de tous.

Maryvonne ABRAHAM

Ethnologue, Chargée de cours

(Centre de Recherche Bretonne et Celtique)

Université de Bretagne Occidentale, Brest

[207] Voir Maryvonne Abraham, « Les Aboyeuses de Josselin : la validité de l'explication par le mythe », *op. cit*.

Paul Verdier *Cuchulainn, le possédé divin...*

Les différentes contributions au présent ouvrage manifestent bien la diversité des approches possibles que suggère un tel thème. C'est parce que je m'intéresse davantage à notre passé, issu de l'histoire gauloise et celtique, que je souhaiterais apporter ma pierre à l'ensemble de la construction en proposant un exemple de transe presque chamanique, de voyage dans l'Au-delà et de possession d'êtres humains issus de la littérature celtique d'Irlande.

Certes, les textes que nous avons ont été remaniés durant le Moyen Age et quelquefois même plus tardivement, mais il est assuré qu'ils remontent bien à un passé celtique for lointain ; c'est ainsi qu'on verra que les préoccupations qui retiennent notre attention aujourd'hui étaient déjà celles de nos ancêtres irlandais d'il y a quelques siècles...La « transe » individuelle ou collective, dans certaines sociétés ou à certaines époques de la vie d'une société, est une manifestation du corps, moyen, véhicule d'une certaine communication avec les dieux... Avec elle, on entre dans le système de la magie et de la religion et mon propos ne voudra aborder que cet aspect de la question, refusant par avance d'aborder toute autre problématique.

Puisque nous en sommes au temps des définitions, ajoutons encore celle-là, que j'emprunte à l'œuvre de Luc de Heusch ; il y a deux manières au moins « d'entrer en transe » : en provoquant, par sa propre volonté, la transe de son corps : c'est ce que ferait le chamane sibérien ou asiatique, ou africain...[208]

On peut donc dire que la transe chamanique pourrait être la manifestation active du phénomène.

[208] Heusch Luc (de), « Transe, chamanisme, possession ». *Actes des IIe rencontres internationales de Nice*, avril 1985, Nice, Éditions Serres, p. 13-16.

Le corps peut encore être le jouet passif d'un dieu qui l'assaille et le fait temporairement sien en s'y incarnant pour une certaine durée ; c'est là la qualité apparemment la plus courante de la possession.

Ce n'est qu'ensuite que l'on peut distinguer deux variantes possibles, puisqu'une possession peut être positive ou négative selon les intentions divines à l'égard du possédé. On notera que dans la religion chrétienne, et dans la forme catholique de celle-ci, toute possession est exclusivement démoniaque et maléfique.

Il est, de ce seul point de vue, intéressant de noter que la religion catholique a parfaitement exclu de ses rituels individuels ou collectifs toute forme de possession, refusant toute participation du corporel à la quête du divin ; ce n'est pas dans l'église catholique que le prêtre danse devant l'Arche...

C'est précisément parce que notre monde occidental se dit encore baigné de christianisme, voire de catholicisme, que m'a frappé la différence que l'on peut trouver entre l'attitude que je viens de schématiser très grossièrement et celle que l'on trouve dans la littérature irlandaise à propos au moins d'un personnage. J'ai donc souhaité parler de Cuchulainn et de ses curieux moments de « possession »... Si le catholicisme, dans sa « religion populaire », a repris beaucoup de rituels de l'ancienne église gauloise, peut-être pour combattre plus aisément le paganisme par un syncrétisme subtil, à l'évidence le personnage de Cuchulainn n'a pas subi ce type d'assimilation syncrétique.

C'est qu'avec lui nous avons affaire à un personnage tout à fait hors du commun : selon moi, c'est beaucoup plus un dieu temporairement incarné dans une des subdivisions territoriales de l'Irlande celtique[209] qu'un héros

[209] Une des dernières publications de Valéry Raydon, *Le mythe de La Crau* (2013) en fait, p. 87, une figure de l'Hercule gaulois, le dieu Ogmios-Oghma, donc le Dispater celtique… Je reprends désormais cette affirmation à mon compte (alors que je la connaissais pas à l'époque), estimant que cet auteur en a démontré la pertinence.

ou un homme, guerrier extraordinaire du pays des Ulates mythiques et guerriers hors du commun.

Affirmer ainsi n'est pas preuve... Je souhaiterais donc survoler avec vous la grande aventure du Chien de Culan, narrée en moyen irlandais dans un grand cycle littéraire encore rarement à notre disposition dans les librairies ; pour cette très brève étude, je m'appuierai sur le texte qui a été publié dans la collection du Patrimoine littéraire européen, sous la direction de Jean-Claude Polet et recensé par Christan Guyonvarc'h [210] ; pour mémoire, j'ai également consulté le texte d'Alain Deniel recensé dans *Le Chien du forgeron* [211].

La naissance d'un dieu celtique

Ma position première ici est que Cuchulainn est un dieu incarné dans une Irlande mythique. Avant d'entrer dans le vif de mon sujet, il faut m'arrêter quelques instants sur des prolégomènes qui expliquent la Vie et les Aventures divines du « héros » divin. Cuchulainn ne saurait être envisagé comme seul protagoniste ; son action s'insère dans le cadre d'autres, tout aussi mythiques, menées en parallèle par d'autres personnages. Autour de lui, il y a donc les autres acteurs : les Ulates d'Ulster qui l'adoptent, le reste des Irlandais avec la Reine Mève et son mari qui le combattent, etc. Observer l'action du héros, c'est voir l'aventure d'un groupe.

C'est comme dans la matière de Bretagne : quand on parle de Merlin, il faut aussi parler du Roi Arthur, de sa femme et de ses chevaliers, amis ou ennemis.

[210] Polet Jean-Claude, (sous la direction de), *Racines celtiques et germaniques*, (anthologie en langue française), Bruxelles, De Boeck éditeur, collection Patrimoine littéraire européen 1992.

[211] Deniel Alain, *Le Chien du forgeron*, Paris, Jean Picollec éditeur, 1991.

Nous ne sommes pas en Irlande seulement, nous sommes dans l'un des cinq Royaumes qui la composent. Le cadre géographique est net : la série des aventures divines aura pour cadre l'Ulster (pratiquement l'actuelle Irlande du Nord) opposé au reste du pays, coalisé contre lui pour abattre un héros qui défend l'ordre préétabli dans la Razzia des bœufs de Cooley.

Si ce cadre est géographique, il est surtout mythique — c'est-à-dire religieux —, comme peut l'être l'antique Palestine pour l'ensemble des récits bibliques.

Le cycle de Cuchulainn est fait de plusieurs histoires successives et chronologiquement complémentaires. Ce n'est pas le lieu ici de les présenter et je me bornerai à en donner un résumé des plus succincts nécessaire à mon propos :

a) Le premier récit nous propose la situation politique globale du Royaume d'Ulster, l'un des cinq royaumes irlandais mythiques, juste avant la naissance du héros.

Un Roi adulte, Fergus fils du Grand Cheval, est dépossédé de son trône par un plus jeune, Conchobar ou Conor, évidemment élu du divin, qui apporte fertilité et richesse à tous ; sa sœur, Dechtiré, tient dans le nouveau régime un rôle essentiel, surtout auprès du jeune Roi :

- elle en est l'épouse-maîtresse, par un inceste (situation rarissime dans une société qui condamne normalement cette pratique, habituellement réservée au monde des dieux...) ;
- elle est aussi une des guerrières les plus appréciées, puisqu'elle est conductrice du char de combat royal.

Le couple et le reste des guerriers masculins sont contraints par la divinité à se rendre aux marches du royaume, aux frontières avec l'Au-delà, pour assister sans le savoir une parturiente mystérieuse — peut-être la Déesse aux oiseaux celtique.

La Nativité d'un jeune garçon se produit,

- à la frontière entre les deux Mondes ;
- au solstice d'hiver ;
- au moment même de la Naissance du Christ, dit une version tardive ;
- le jeune garçon a pour jumeaux deux poulains qui le suivront tout au cours de sa vie et de son incarnation ici-bas et qui disparaîtront avec lui. De sorte que, lui aussi, pourrait bien être apparenté à un grand Cheval divin. Et pour quelques aspects de chevauchement-possession que j'aborderai ici, le terme n'est pas sans signification...

b) La seconde narration du cycle de Cuchulainn célèbre une naissance double du héros. Je viens de résumer la première Nativité aux frontières de l'Au-delà, voici la seconde :

- l'enfant divin arrive ici-bas avec le jeune couple royal, mais il ne tarde pas à mourir.
- Dechtiré en porte le deuil et, au retour des funérailles, elle demande à boire ; on lui verse du liquide dans une coupe où se trouve un très mystérieux animal, sorte de ver... Elle cherche à ne pas l'avaler, mais doit cependant s'y résoudre et l'animal l'engrosse. La conception se fait donc « à l'inverse » de la normale. Le père véritable est un dieu qui lui annonce sa maternité au cours d'un rêve. « Comme Dechtiré dormait cette nuit-là, elle vit un homme s'approcher qui lui dit :

  « Tu es enceinte de moi, ô femme ; c'est moi qui vous ai entraînés vers le domaine merveilleux, c'est moi qui vous ai fait conduire au tumulus des oiseaux. C'est mon garçon que tu as élevé et c'est lui qui s'est glissé dans ton sein : on l'appellera Setanta. Moi, je suis Lug Mac Ethnenn. »

Après avoir fait connaissance de la Déesse-Mère, voici le Père divin qui se présente lui-même ; il s'agit d'un des trois Grands Dieux du panthéon celte, celui dont on fêtait la Nativité au 1er août, à la Lugnasad...

La voici donc enceinte et tous pensent dans la tribu qu'elle l'est des œuvres du roi, son frère qui a, de notoriété publique, enfreint un tabou essentiel...

La grossesse est déclarée alors que la jeune femme est courtisée par un des guerriers de la tribu qu'elle a accepté comme futur époux. Aussi, au moment de son mariage, parce qu'elle a honte de venir à son mari enceinte d'un autre, va-t-elle recouvrer sa virginité par une sorte d'anti-naissance ; c'est dans un vomissement qu'elle expulse avant terme le fœtus. Puis, dans le mariage cette fois, elle conçoit naturellement.

La naissance de Setanta se produit naturellement et tous reconnaissent l'enfant venu de l'Au-delà qui s'est ainsi réincarné dans notre monde. L'histoire insiste bien sur une sorte de paternité collective des hommes de la tribu des Ulates : c'est la collectivité qui éduquera l'enfant. Il sera donc, comme son Père divin réel, le Polytechnicien...

L'affaire prend ainsi une tout autre importance mythique...

On notera que l'accouchement se fait à l'inverse de la norme : c'est par la bouche que naît l'enfant de l'Au-delà, qui naît autour du 1er février d'Imbolc ([212]), date de notre Carnaval où s'inversent toutes les valeurs.

Le nom qu'il porte à sa naissance n'est pas de notre monde : c'est encore pourquoi, Setanta va recevoir un autre nom, en plus de celui d'Au-delà. C'est un peu comme s'il avait un « double terrestre » dans lequel il vient de s'incarner ; les représentants de l'Autre Monde ne peuvent pas avoir d'existence ici-bas et, à lui seul, l'Enfant-dieu est encore Jumeau.

L'apparition d'un Enfant-dieu s'est faite à travers une double naissance, l'une dans un monde, l'autre dans l'autre ; l'enfant vient de s'incarner dans la famille royale d'un peuple élu, à travers une forme

[212] : Comme toutes les autres grandes fêtes celtiques, celle-ci est une date sidérale d'une position solaire, séparée par 42j de sa position sidérale actuelle (21 décembre) :

- le 1er février, **vers -5000**, est la date du ***solstice d'hiver***,
- le 1er mai, celle de ***l'équinoxe de printemps*** (**Beltène**),
- le 1er août, du ***solstice d'été*** (**Lugnasad**),
- le 1er novembre, de ***l'équinoxe d'automne*** (**Samain**).

d'inceste frère-sœur ici-bas ; c'est ainsi que le futur Chien de Culann le Forgeron prend pied dans notre monde dans des temps mythiques pour une vie qui ressemble à une Geste...

Mais, jusqu'ici, nous n'avons encore trouvé aucune trace de transe, ni de chamanisme ou de possession, si l'on veut bien excepter le ravissement des Ulates en Au-delà pour la Nativité...

Les enfances

Le récit des enfances se poursuit par trois aventures importantes. Mon propos n'est pas d'en traiter ici, bien qu'elles soient capitales pour comprendre ce qui se passera par la suite ; je dirai seulement,

- qu'elles sont très exactement situées dans le temps de la Vie de Setanta, manifestant par là qu'elles sont des étapes importantes d'une Geste divine, liées à un calendrier qui n'est peut-être pas celui des hommes.
- qu'elles sont présentées pour marquer la prise de pouvoir du jeune enfant sur la société, par le heurt de sa seule volonté contre celles des adultes : il y a, en quelque sorte, captation, usurpation de la fonction de pouvoir ;
- qu'elles marquent une gradation importante : il pratique d'abord la mainmise sur le monde des enfants de son âge, en bousculant les traditions mais en les respectant aussi ; il s'installe au faite du monde des adultes parce qu'il y est également le meilleur : il le fait par l'épisode du Chien de Culan le Forgeron dont l'intérêt est double : l'enfant prend rang à la première place de la société des guerriers adultes par sa sagesse et sa force hors du commun ; il acquiert aussi un nom de la société humaine qui l'accueille : après sa deuxième naissance qui l'insérait totalement dans notre Monde, voici qu'il abandonne une seconde caractéristique de sa nature antérieure ; il accepte de perdre le nom que lui avait donné son père divin dans l'Autre Monde pour prendre celui qui le célébrera ici-bas...

Il y aurait beaucoup à dire sur cette nouvelle dénomination qui ne peut avoir qu'une valeur religieuse importante. Selon la tradition

celtique, il est maintenant totalement intégré au monde des Ulates, descendants des Fomoré…

La troisième aventure, celle qui manifeste pour la première fois les éléments d'une « transe », est fondamentale. Cuchulainn est à la croisée des chemins de sa destinée :

- c'est librement qu'il choisit le plus difficile ; il a sept ans et il s'empare de son sort, préférant une vie brève mais illustre à toute autre existence. Il choisit donc sa vie et sa mort ;
- il s'affirme guerrier adulte (malgré son âge) et le meilleur des Ulates en usurpant le char de combat et le cocher du Roi Conor ;
- sa première démarche est de s'affranchir de la tutelle des adultes qui sont ses éducateurs : à sept ans, il proclame son éducation achevée et parfaite ;
- son réel premier exploit sera réalisé à la frontière entre deux mondes, mieux, au moment d'une incursion dans l'Au-delà qu'il a abandonné naguère. Tous les éléments du franchissement de la frontière magique se trouvent dans le texte ;
- la victoire de Cuchulainn, au cours d'un triple combat (dont sont soulignés les aspects magiques) présenté comme inégal et, *a priori,* en sa défaveur, se produit auprès d'une pierre dressée, sans doute un menhir, sur laquelle est un anneau que le héros jette dans l'eau qui court : pour le premier vrai combat du héros, on ne peut que penser à ce qui se produit quand, dans la Geste arthurienne, le chevalier cherchant aventure verse de l'eau sur le perron de la fontaine de Barenton…
- la frontière magique est repoussée et les combats successifs qui s'engagent prennent une dimension cosmique.

C'est aussi la première fois que Cuchulainn se transforme sous l'effet de ce que j'appelle une « transe de possession » ; avant le combat, par dérision, son premier adversaire ne s'adresse même pas à lui mais au cocher de Conor et voici la transformation du personnage :

> *« Le petit garçon leva alors sa face du sol, porta la main à son visage, il fit une roue de moulin pourpre de lui du sommet de la tête jusqu'à terre.*
> *-Je suis capable de combattre en vérité ! »*

La fin de cette aventure n'est pas moins intéressante : après sa triple victoire, plutôt que de rentrer chez les Ulates ainsi que le lui recommande le cocher de Conor, il poursuit son incursion dans l'Au-delà, imposant sa loi :

- à un troupeau de cerfs, évidemment psychopompes, qu'il chasse et terrasse lui-même à la course et à mains nues ;
- puis à un vol de cygnes sauvages, sans doute encore « oiseaux de la Déesse », qu'il attrape vivants.

Autrement dit, l'Au-delà envahit l'En-deçà subrepticement et le jeune dieu réinstalle l'ordre naturel qui était menacé...

On a déjà beaucoup parlé et écrit sur cette transformation physique de Cuchulainn que nous allons retrouver encore plusieurs fois au cours de sa vie ; une description nous en est donnée dans le texte irlandais ; la voici :

> *« Priez Cuchulainn qu'il vous permette de sortir de cet endroit ; vous n'en viendrez pas à bout par la force, car sa flamme de valeur vient de surgir.*
>
> *Car il lui était habituel, quand sa flamme de valeur surgissait, que ses pieds se retournassent en lui, avec ses cuisses par devant et le gros de ses mollets devant ses jambes, l'un de ses yeux enfoncé dans la tête et l'autre saillant de la tête au-dehors. Une tête d'homme serait entrée dans sa bouche. Il n'y avait pas un cheveu sur lui qui ne fût aussi dur qu'une épine d'aubépine, et il avait une goutte de sang à chaque cheveu. Il ne reconnaissait ni compagnon ni ami et il frappait également devant et derrière lui. C'est de cela que les hommes d'Oln Ecmacht donnèrent à Cuchulainn le nom de contorsionniste. »*

Cette forme de transe a quelques caractéristiques intéressantes :

- c'est une modification monstrueuse et physique du héros, assez semblable à celle que l'on trouve dans la mythologie

ossète pour le Narte Batradz ([213]), personnage de fer maniant le feu ;

- par elle, il n'y a plus d'enfant de sept ans, mais un être adulte, éventuellement surnaturel, dans toute sa puissance ;
- elle ne se produit que parce que le héros va se battre ;
- et, parce qu'il est rabaissé par un adversaire sûr de lui et méprisant ;
- on peut donc affirmer que c'est là sa première manifestation de divinité adulte et ses « parents adoptifs », les Ulates, ne s'y trompent pas à son retour ;
- la transe guerrière, dans laquelle il est toujours, est telle qu'on va tenter de le calmer de deux manières et la première échouera : on lui envoie d'abord un cortège de femmes lascives :

> *(« Les femmes d'Emain allèrent alors au-devant de lui, autour de Mugain, femme de Conchobar et elles se dénudèrent la poitrine devant lui »), pour tenter d'exacerber son désir sexuel et éteindre ainsi sa violence guerrière. Mais, parce qu'il ne succombe pas à la tentation, on s'en saisira par surprise et on le trempera dans trois bacs successivement qui le refroidiront petit à petit tandis que l'eau s'échauffera. L'eau devient donc ainsi l'antidote de cette forme de transe, l'exact opposé de la fureur guerrière de « la flamme de valeur » ...*

On apprend ainsi qu'il existe un lien, non explicité dans les textes, entre la transe guerrière et le désir génésique : essayons d'en préciser davantage les contours. L'aventure qui suit l'histoire où se produit cette première transe est le mariage du héros. Au début, les Ulates veulent absolument lui trouver une femme parce qu'il est aimé de toutes celles de la tribu et que, maintenant qu'il est « adulte », il éveille la jalousie de tous les hommes. Autrement dit,

- s'il peut bien être, à certains moments, le guerrier en transe possédé d'une sorte de folie meurtrière à quoi rien ne résiste et qui le présente sous une apparence monstrueuse,
- simultanément il est loin d'être hideux, et sa beauté engendre une transe parmi la gent féminine qui est, à sa vue, possédée de désir, tout comme certaines Grecques l'étaient à la vue de Dionysos qui les transformait en « bacchantes ».

[213] Cf. *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, traduit de l'Ossète par Georges Dumézil, Paris, Gallimard, 1965, p. 22 à 38.

Constante encore dans le récit : immédiatement après la fin de la transe, le divin héros est épuisé et tombe toujours en une sorte de léthargie, de coma, sommeil mystérieux nécessaire à sa régénération : c'est une forme d'hypnose régénératrice...

Dionysos, Batradz et Cuchulainn...

Le rapprochement avec le Scythe Batradz d'une part, avec Dionysos de l'autre, n'est, de ma part, évidemment pas fortuit : les trois mythologies ont des airs de famille et celle du dieu grec contraint au parallèle qui vient d'être avancé,

- puisque, lui aussi, est un dieu deux fois né (ce qui est encore une caractéristique de Batradz),
- originaire de l'Au-delà dont il deviendra le souverain, mais qui vient en En-deçà lorsqu'Apollon est tenu d'en partir pour rejoindre, à intervalles réguliers, les Hyperboréens...
- vivant ce même double phénomène de la folie divine insufflée par Héra et de sa « guérison » par l'intervention de Cybèle et par l'usage de l'eau salvatrice.

Toujours comme chez Dionysos et chez Batradz, l'eau est bien, autant que le feu, l'élément de Cuchulainn, et son caractère solaire est toujours affirmé :

- il a sept doigts aux pieds et aux mains ;
- sept pupilles dans chacun de ses yeux ;
- sept gemmes rouges de pierre de dragon dans chacune de ses pupilles ;
- quatre taches de couleurs différentes sur chacune de ses deux joues ;
- 50 mèches blondes « pareilles aux dents d'un peigne de bouleau ou aux épingles d'or clair qui brillent dans le soleil »

Chasse, fureur et sexe

Dans l'ensemble du cycle de Cuchulainn, les transes meurtrières sont relatées relativement souvent ; au cours de chacune d'elles, on retrouve la tentation sexuelle qui est faite au héros et à laquelle il

résistera moralement. L'une d'elles attirera encore notre attention, parce qu'elle connaît une suite précisément inverse de toutes les autres. Cuchulainn a conquis de haute lutte une épouse à sa mesure en la personne d'Emer : il va donc célébrer son mariage parmi les Ulates (cette fois), mais une tradition impérieuse veut que le roi ait normalement « droit de cuissage », comme dira plus tard notre Moyen-âge.

Le conflit entre la tradition que doit continuer le Roi Conor et la fougue dévastatrice de Cuchulainn n'est évitée que de peu par un subterfuge du druide Cathbad :

> *« Bricriu à la Langue Venimeuse prit la parole :*
> *-Ce sera dur, vraiment, pour Cuchulainn cette nuit ! La femme qu'il a amenée va passer la nuit avec Conor : il a le pas sur les Ulates pour le dépucelage des filles...*
> *Cuchulainn devint fou en entendant cela et il s'agita si vivement que les coussins placés sous lui crevèrent et que leurs plumes volèrent par tout le logis ; il sortit.*
> *-Cela est bien dur, dit Cathbad, mais le roi est tenu de faire ce que disait Bricriu. Or, Cuchulainn tuera celui qui couchera avec sa femme... »*

S'il était encore besoin d'une preuve que la transe guerrière qui saisit parfois Cuchulainn est liée, par définition, à l'acte sexuel plus qu'à la guerre et au combat, ce texte pourrait la donner. La suite est encore éclairante ; comme précédemment, pour se calmer quelque peu, le héros se livre à la chasse comme on l'a vu précédemment quand, après sa triple victoire, il prend à la course les cerfs et les oiseaux sacrés :

> *« -Qu'on l'appelle, dit Conor, nous verrons si nous pouvons adoucir son courroux. »*
> *Cuchulainn revint alors : -Lève-toi, lui dit Conor et amène-moi les troupeaux qui sont dans la montagne de Fuat ! Cuchulainn s'en alla. Il rassembla les sangliers, les cerfs, et toutes les espèces de gibier à plumes qu'il trouva... »*

On vient d'entendre la description de la monstrueuse transformation du héros lorsque s'allume sa « *flamme de valeur* ». Nous sommes alors à l'épisode quasi central de la Geste de Cuchulainn, peu avant sa mort glorieuse.

La tentation sexuelle d'alors qu'il va repousser lui viendra de la Déesse elle-même, de la Morrigan (de la Grande Reine), déesse de la guerre appelée aussi Bodb la Corneille ou Macha (la Plaine) ; il refuse l'union qu'elle lui propose et c'est de son refus que viendra sa Mort...

Cuchulainn sera tué parce qu'il a la Déesse comme « ennemie » ; à l'évidence, l'ensemble des Irlandais sous la conduite de la Reine Mève et de son mari n'est que l'apparence que prend l'antagoniste réelle de Cuchulainn : il lutte contre la Déesse tentatrice et repoussée, plus que contre le guerrier qu'elle a suscité contre lui...

Et, alors qu'il l'a blessée par trois fois, qu'il est atteint de la grande faiblesse qu'il connaît après chaque combat et qu'il a besoin d'une aide extérieure pour retrouver sa lucidité et sa santé, c'est encore lui qui la guérira malgré qu'il en ait, précipitant ainsi sa perte.

À ce moment crucial de sa Geste, il a sauvé la Déesse qu'il a blessée et n'a pas recouvré la santé ; vainqueur, il est épuisé ; arrive alors son père divin, Lug :

> *« -Qui es-tu donc ? dit Cuchulainn ; — C'est moi qui suis ton père des side, Lug fils d'Ethle. — Mes blessures sont graves, il me faudrait une guérison rapide. — Dors un peu, ô Cuchulainn, dit le jeune guerrier, ton lourd accès de sommeil sur le tumulus de Lerga jusqu'à la fin de trois jours et trois nuits, et je combattrai les armées pendant ce temps... »*

Ce long sommeil de guérison, cette sorte de coma régénérateur se produit « *au vendredi après Imbolc* », dit le texte, donc peu après le 1er février. Le héros divin, homme de l'En-deçà, revient alors ici-bas, un certain dimanche de pré-printemps...

La dernière transe de Cuchulainn se produit à la fin du cycle, au moment de la Mort qui le transfigure ; c'est encore là qu'on apprend que la transe qui le saisit n'est pas sans danger pour lui-même :

> *« Il prit son équipement de combat, de bataille et de contestation. Il mit sur lui vingt-sept tuniques de peaux enduites de cire, lisses, d'égales épaisseurs, qui étaient sous des cordes, des chaînes et des courroies contre sa peau blanche pour qu'il ne perdît ni l'esprit ni l'entendement lorsque sa fureur lui viendrait. »*

Cette transe ne peut donc être que manifestation d'une « magie supérieure », point corroboré encore par le fait que juste avant la venue de la transe, « *on le revêtit de la cape de protection, du vêtement de la terre de promesse apporté par son tuteur druidique.* »

A un gué, frontière mythique s'il en fût, il livre sa dernière « bataille de Titan » à son frère d'armes et, pour le maîtriser au milieu de l'eau, il se met en transe guerrière. L'un et l'autre sont maîtres dans l'art de la magie :

> *« Il s'enfla comme l'haleine gonfle un sac. Sa taille grandit alors jusqu'à être aussi grande que celle de Ferdiad (son adversaire) »*

Une autre version de ce même combat magique donne davantage de détails :

> *« On aurait pu dresser une couche pour un roi ou une reine au milieu du gué, car il n'y avait plus une goutte d'eau, en dehors de celles que les piétinements et les trépignements des deux guerriers faisaient sourdre du fond du gué. »*

Le combat s'achève par la mise à mort d'un des deux combattants : c'est Cuchulainn qui a l'ultime victoire, grâce cette fois au javelot-foudre, trait de feu qu'on ne peut éviter...

Là encore, la transe qui modifie l'apparence physique, l'eau qui se sublime sous l'effet du feu, le feu maîtrisé qui tue, parce qu'il est l'arme imparable, tous sont au dernier rendez-vous ; et, comme à chaque

transe, l'épuisement du guerrier divin est grand. Mais celui-là lui sera fatal, car il sera à la hauteur de l'effort démesuré qu'il a produit...

*

Ainsi, le phénomène de la possession de Cuchulainn nous met en face d'une évidence à multiples facettes :

- elle est différente de celle que connaît le chamane ou le seul fidèle d'une religion, parce que là, c'est un Dieu qui est possédé, manifestant une force surnaturelle ;
- elle n'est pas d'origine terrestre mais vient aussi de l'Au-delà ;
- sous forme d'une transe, elle atteint le corps et l'apparence physique de celui qui la vit, le rendant monstrueux certes, mais néanmoins d'une très grande beauté ;
- quand elle cesse, un grand abattement atteint l'individu qui l'a vécue : il tombe dans une sorte de coma, qui ne peut être guéri que par le sommeil ;
- et, si elle est liée à la violence guerrière, elle peut être éteinte par l'éveil du désir génésique et amoureux dont elle pourrait bien être l'exact antagoniste.

C'est que, non seulement une telle transe est d'ordre magique, mais elle est bien plus : c'est la manifestation, en un corps de héros temporairement humain, d'une divinité bienfaisante mais dangereuse pour les hommes.

Puisque Cuchulainn, le Chien divin en Irlande, se retrouve encore, dans toutes ses manifestations, chez l'Ossète Batradz et chez le Grec Dionysos, on pourrait un jour se poser la question, sous un nouvel angle de recherche, d'une éventuelle parenté de ces trois cultures...

Paul VERDIER

Directeur de recherches

détaché au CNRS.

Georges Bertin. *Chamanes et sorcières, autour du corps*

A Florence Dravet.

"Il faut du jouir et du divin pour se soumettre."

Legendre, 1976

La littérature ethnographique présente deux types de figures inscrites au creux de notre imaginaire social dont les convergences peuvent retenir l'attention même si elles appartiennent à des aires culturelles très différentes.

La Chamane a été décrite notamment dans les populations altaïques ou de Sibérie (Hamayoun, Verdier), chez les Toungounses (Delaby) dans l'Asie du Sud Est (Zolla), en Malaisie (Gründ) dans les populations amérindiennes (Chaumeil), chez les Sâmes ou Lapons (de Siké). Paul Verdier le définit comme « une technique spécifique impliquant une

représentation du monde dansée en étages qu'un axe relie entre eux, le recours à la transe accomplissant le voyage cosmique… [214]»

Il en tire argument pour le rapprocher des rites religieux des celtes accomplissant le rituel du Grand Dieu et de la Grande Déesse.

L'ensemble des descriptions de la technique des chamanes peut être résumée en quelques axes majeurs structurants :

- une transe manifestée par bonds, gesticulations, tremblements, danses plus ou moins désordonnées,
- une transformation physique des praticiens, avec états modifiés de conscience,
- un voyage dans le temps et l'espace,
- une connexion avec l'au delà et le contact avec des êtres surnaturels.

La sorcière. Pour qui s'y attarde, le sabbat des sorcières, que nous le connaissions par les traditions populaires[215] et par les minutes des grands procès de sorcellerie aux 16ème-17ème siècles[216] nous permettent d'identifier de nombreux lieux dits de "sabbats" ou "d'esbats", réunions dites de « sorcières » manifestant des

[214] Voir, pour ces auteurs, sur ce thème, leurs interventions au colloque *Transe, Chamanisme, Possession,* Nice, éditions Serre, 1986,.375 p.

[215] Bertin Georges, *Rites et sabbats en Normandie*, Condé sur Noireau, Corlet, 1992

[216] Les traditions populaires, collectées et archivées par Jean-Jacques. Von Görres (Görres, 1992), à la fin du 19ème siècle, par J.G. Frazer (Frazer, 1983) et Arnold Van Gennep (Van Gennep, 1949) décrivent assez précisément les danses qui avaient cours en ces occasions, travaux corroborés par les travaux des érudits locaux du bocage au XIXème siècle et par les témoignages recueillis auprès des personnes âgées.

modifications de l'identité d'une ou de plusieurs personnes, d'un groupe, d'une communauté locale, s'altérant au point de rendre nécessaire un contact vécu en marge entre monde profane socialisé et un monde sacré. Dans cet imaginaire, ces cultes se déroulaient en des lieux retirés, généralement sur une éminence ou au plus profond d'un bois.

Particulièrement ce cadre particulier permet d'interroger la question du corps de la sorcière, laquelle nous semble centrale dans les récits de sorcellerie à la fois comme support identificatoire et comme lieu de savoir sur le statut du corps dans les sociétés considérées où l'homme est mêlé à sa communauté, ne s'en sent pas différent. Le corps de la sorcière ne serait-il pas, ainsi, lieu du dire social? N'est elle pas une figure chamanique ? Quels liens pouvons-nous faire avec la figure de la Pomba Gira des rites afro-brésiliens ?

Le sabbat, lieux et acteurs et temporalité.

Saül et la sorcière, Jacob Van Amsterdam, 1533.

Rijksmuseum , Amsterdam. Photo GB 2015.

Jules Michelet l'a traduit dans un langage littéraire mais évocateur[217]: "Représentez-vous, sur une grande lande, et souvent près d'un vieux dolmen celtique, à la lisière d'un bois, une scène double:

- d'une part, la lande bien éclairée, le grand repas du peuple,
- d'autre part, vers le bois, le chœur de cette église dont le dôme est le ciel. J'appelle chœur un tertre qui domine quelque peu.
- entre les deux, des feux résineux à flamme jaune et de rouges brasiers, une vapeur fantastique. Au fond, la sorcière dressait son Satan, un grand Satan de bois, noir et velu ... ténébreuse figure que chacun voyait autrement; les uns n'y trouvaient que terreur, les autres étaient émus de la fierté mélancolique où semblait absorbé l'éternel exilé."

Sur les Landes du Sabot Doré, en Domfrontais (bocage normand, France), le Grand Léonard aimait venir prendre place sur une éminence qui en a gardé son nom: La Chaire au Diable. Les descriptions populaires prennent en compte, dans la plupart des récits, trois moments très repérables dans ces cérémonies nocturnes:

- le départ ou envol: les adeptes se véhiculant sur le lieu du sabbat par voie aérienne à des vitesses qui dépassent l'imagination, parfois sur le dos d'un animal, parfois par la vertu d'un onguent magique dont ils s'enduisaient le corps,
- la cérémonie elle-même: sorte de messe noire, dite "à rebours" en présence d'un bouc, d'un berger, d'une sorcière, ou encore du diable lui-même. Cette cérémonie pouvait être suivie d'une adoration du diable ou de son suppôt, un énorme bouc noir, que l'on venait baiser au cul et d'un sacrifice animal ou encore de celui d'un nouveau-né dans les versions les plus féroces. A l'issue de cette phase étaient admis les nouveaux sorciers qui faisaient là pacte avec le diable qu'ils signaient de leur sang. Quant aux

[217] Michelet Jules, *La Sorcière,* rééd. 1966, Paris, Garnier-Flammarion, *1966*, 314 pp. page 127

sorcières, elles recevaient sur-le-champ l'hommage bestial du Grand Léonard (le sperme glacé du diable),

- la "Ronde-Danse" ou "Rondanse": danse de groupe, autour des feux était une ronde échevelée, qui organisait la confusion des genres et des sexes, des classes sociales et des hiérarchies, d'ordinaire admises, autorisant toutes les transgressions. Elle se terminait par une transe généralisée souvent conduite par les violons, « instruments du diable ». Nombre de récits insistent sur les caractères nocturnes et orgiaques de ces cultes.

Ne raconte-t-on pas que les plus grands seigneurs et les plus grandes dames du royaume, sous l'Ancien Régime, auraient recherché la compagnie de sorciers, allant jusqu'à se faire initier dans leurs sectes et partageant ces "esbats" avec les autres classes sociales sous les auspices du grand Cornu? Ceux-ci se terminaient par des rituels sauvages marqués d'anthropophagie, d'adorations démoniaques et bestiales et d'orgies sexuelles, thèmes sans cesse récurrents qui seront être reprochés aux participants du sabbat dans les procès de l'Inquisition (Ginzburg, 1992, page 88-89). Ces rituels universellement répandus ont été christianisés par l'église impuissante à les abolir et le choix de saint Jean d'été comme patron chrétien de l'ondoiement (c'est lui le Baptiste) indique bien une parenté symbolique entre les coutumes païennes et la fête religieuse. Saint Jean Baptiste, encore appelé "le Précurseur", fut décapité sur les ordres d'Hérode à la demande d'une courtisane, Salomé, fille d'Hérodiade [2], la concubine d'Hérode, qui avait exigé sa tête pour avoir dansé nue devant le roi.

Le calendrier des sabbats, (toujours nocturnes) est connu : si les sabbats mineurs avaient lieu aux solstices et équinoxes, les sabbats majeurs étaient célébrés à La Toussaint, à la Chandeleur, la veille du Premier Mai et le Premier Août. Notons au passage que nous avons là une prise en compte des grands rythmes naturels solaires et une référence explicite au calendrier celtique lunaire de

la fête de Toussaint (Samain, fête des immortels), Chandeleur (Imbolc, fête de la grande déesse ou de la lactation des brebis), 1er Mai (Beltaine et Walpurgis, fête du renouveau) et 1er Août (Lugnasad, grande fête royale, fête des récoltes et la Nuit de la saint Jean d'été, laquelle était particulièrement propice au combat contre les sorts . Quand le soleil, après être monté de plus en plus haut dans le ciel, atteignait son point critique et s'apprêtait à redescendre, les jeunes gens des deux sexes s'assemblaient pour danser autour et sauter par dessus les feux, ceux qui y parvenaient en couple étant sûrs d'avoir un enfant dans l'année. On avait aussi pris l'habitude de faire des processions autour des champs avec des torches, de faire rouler des roues enflammées à l'image de la roue solaire dans sa course. Les danses circulaires, ou rondes dansées elles-mêmes, ne tentaient-elles pas de reproduire la course du soleil en l'imitant? Elles se poursuivaient jusqu'au petit matin. Cette nuit était consacrée à la tenue des sabbats de sorciers, quand ceux-ci initiaient leurs nouveaux adeptes, dans des lieux écartés, sur des éminences. Les femmes y étaient en plus grand nombre que les hommes. Nuit de l'irruption de tous les possibles dans une existence ordinairement adonnée aux travaux les plus rudes, elle renvoyait, en figure inverse, à l'autre saint Jean, celle d'hiver, placée au 27 décembre, également période des fêtes de la lumière (Noël) ou du soleil invaincu dans la Rome Antique.

Le statut des danses sabbatiques.

Nous trouvons là nombre des traits énoncés ci-dessus à propos des chamanes :

- d'abord les pas de danse en étaient forcément désordonnés, prenant le contre-pied des danses ordinaires "car elles devaient exprimer un rapport faux et désordonné" (Görres, 1992), ainsi la musique qui les guidait en était dissonante, confuse et désagréable, donnant à la danse l'apparence d'un charivari,

- les instruments utilisés étaient faux, soit un bâton ou la houlette d'un berger tenant lieu de flûte, un crâne de cheval en guise de guitare, une massue frappée contre un chêne pour tambour. Les violons rendaient des sons suraigus, les tambourins étaient battus par des aveugles, les choeurs étant ceux des démons, aux voix rauques et insupportables,
- les danseurs, nus ou en chemise, dansaient en rond, en tournant le dos au maître à danser, chaque sorcière ayant son démon à côté d'elle. Ils se tenaient les mains posées sur le dos, tournant du côté gauche (senestrogyre), avec les mouvements les plus obscènes.

Pierre de Lancre, juge inquisitorial au XVIIème siècle, disait que dans ces danses "ce sont les boiteux et les estropiés qui y étaient les plus habiles". "La danse tournoyante suffisait bien pour compléter ce premier degré de l'ivresse. (...) Ils tournaient dos à dos, les bras en arrière, sans se voir, mais souvent les dos se touchaient. Personne ne se connaissait bien, ni celle qu'il avait à côté. La vieille alors n'était plus vieille, miracle de Satan? *Elle était femme encore, et désirable, confusément aimée* (...) la foule unie dans ce vertige se sentait un seul corps" (Michelet, 1966, page 129):

- le maître à danser, assis, contemplait les évolutions auxquelles il se mêlait parfois, murmurant le reste du temps des sons inarticulés ; les chants les plus grossiers accompagnaient les danses, rythmées par les invocations "diable, diable", "saute ici, saute là! sabbat, sabbat!";
- l'ensemble du public y paraissait dans le plus simple appareil en signe d'égalité et de liberté et parce que le corps nu est supposé producteur de force, cette énergie grâce à laquelle la magie pouvait opérer. Conserver le vêtement, ç'aurait été, dans l'esprit des initiés, se couper du magnétisme terrestre, du courant "bioénergétique" augmenté par la danse circulaire. Le tout contribuait à renforcer la puissance des participants, rites comme les conduites sexuelles partout évoquées. Elles semblaient

d'ailleurs décupler les énergies des participants puisque plusieurs danseurs pouvaient, après y avoir participé, faire des bonds de géants allant jusqu'à deux lieues, variantes des voyages aériens également mentionnés dans les récits démoniaques.

Von Görres distinguait trois sortes de danses sabbatiques, lesquelles renvoient d'ailleurs à trois formes de stigmatisation sociale:

- les danses des bohémiens, au statut marginal dans les sociétés occidentales qui firent figures de boucs émissaires, avec juifs, cagots et lépreux et furent soupçonnés de façon quasi permanente de conspiration. Ginzburg [218] a montré comment ces persécutions ont participé de la formation des stéréotypes du sabbat,
- celles du Labourd, (province basque). On doit cette assignation à un juge de sorcières du 17ème siècle Pierre de Lancre qui, à lui seul, en 1609, fit brûler, en 4 mois, 80 sorcières. Il expliquait que les femmes du pays basque, frustrées de l'absence de leurs époux marins pêcheurs, passaient leur temps en allant au sabbat, grande fête, vaste bal masqué à "déguisements fort transparents". S'y donnaient "les danses moresques, vives ou languissantes, amoureuses, obscènes, où des filles dressées à cela paradaient les choses les plus provocantes ...". "Ces danses étaient, rapporte encore Michelet, l'irrésistible attrait qui, chez les Basques,

[218] Ginzburg Carlo, *Le sabbat des sorcières* [« Storia notturna : una decifrazione del sabba »] (trad. Monique Aymard), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992, page 1-87.

précipitait au sabbat tout le monde féminin, femmes, filles, veuves (celles-ci en plus grand nombre)."

Et l'auteur de décrire la stérilité des amours sabbatiques "l'amour sans l'Amour" et les cris qui s'en échappaient "que le fruit en soit au diable" s'attardant sur, à l'issue de ces danses, les scènes de fécondations simulées de la sorcière, leur froide purification, les rapports incestueux auxquelles elles se soumettaient (Michelet, 1966, page 174):

- la ronde composée de sauts (celle des paysans précise-t-il), que Görres décrit ainsi: "les danseurs sont en ligne droite les uns après les autres, l'homme et la femme se tournent le dos, puis s'éloignent et se rapprochent au pas cadencé pour se heurter brutalement de l'arrière train." Une variante, indiquée par Görres, recoupe les enquêtes bocaines: "les partenaires sont placés en cercle de telle sorte que chaque partenaire à son tour tourne son visage vers le dehors et l'autre vers le milieu et ils dansent ainsi en rond tous ensemble, cette manière de se tourner le dos exprime bien, commente Görres, le désordre qui préside à ces danses." [219]Enfin, les danses sabbatiques portent les traces, pour nous tout à fait évidentes, d'états altérés de conscience tels les faits décrits, au milieu du XVIIème siècle, par l'évêque Marco Blandini en Moldavie: "après s'être choisis un espace approprié, ils commencent à marmonner, à faire tournoyer leur tête, à révulser les yeux, à tordre la bouche, à faire des grimaces, à trembler de tout leur corps; puis ils tombent à terre, les bras et les jambes écartés et ils restent immobiles , semblables à des morts, pendant une heure.[220]" On voit, dés lors, comment les formes de la danse sabbatique ont pu émigrer après la fin des persécutions vers les

[219] Von Gorres, Joseph, *La mystique divine, naturelle et diabolique* (*Die christliche Mystik*, 1836-1842), trad. Charles Sainte-Foi (1854-1855), Paris, Poussielgue-Rusand, rééd. Hachette Livre BNF 2012-2013, 1992, page 580.

[220] Ginzburg Carlo, op.cit. page 188.

danses villageoises. Celles-ci en tireront ainsi la réputation sulfureuse qui était la leur. Ceci est manifeste dans l'attitude de l'évêque de Troie, coadjuteur de Marseille qui, en 1541, défendait, comme contraire aux bonnes mœurs, les danses où l'homme embrasse la femme, menaçant d'excommunication les musiciens qui jouaient pareilles danses. De même, Jean Bodin, dans son célèbre ouvrage "De la démonomanie des sorciers" [221]après avoir fustigé les danses en rond des sorcières rappelle que ceux qui ont été incriminés pour sorcellerie ont "dansé avec Satan", qu'ils servent et adorent le diable. Ces mêmes stéréotypes faisaient encore vitupérer contre les bals de villages, un curé d'Ars au XVIIIème siècle.

Ainsi l'anathème jeté par l'Église sur la danse, c'est à dire l'expression des corps, "donne la mesure du malentendu qui l'oppose à la sexualité et au monde naturel dont elle n'a qu'une perception fautive. Malgré l'intuition chrétienne du monde comme corps du Christ, l'univers naturel a été considéré comme séparé de Dieu et même opposé à lui faute d'être précisément perçu comme un corps.[222]" Il rend compte de cette idée naïve qui considérait que "le mouvement n'a pas de véritable existence", celle-ci étant nécessairement statique et stable, optant pour la mise au ban du plaisir dont on sait bien qu'il naît de la relation entre l'homme et le monde. Remi Hess[223] rappelle justement à ce propos que les juges ecclésiastiques du XVIème siècle rendaient la volta, danse importée d'Italie, "responsable d'infinités d'homicides et d'avortements", discours repris par Praetorius en 1688.

Les processions circulaires du bocage normand que nous avons étudiées, en prenant le relais de ces cultes, marquent l'ambiguïté de ces démarches populaires collectives où l'attrait de pratiques réprouvées le dispute sans cesse à celles que l'Église tolère quand

[221] Bodin Jean, *De la démonomanie des sorciers,* Paris, Jacques du Puys, 1580-1598,

[222] Watts Alan, *Amour et Connaissance*, Paris, Denoël, 1958, page 209-210

[223] Hess Rémi, *La Valse: révolution du couple en Europe*, Paris : Éd. A. M. Métailié, 1989, 1989, page 65-66.

les saints protecteurs du bétail viennent prendre la relève du Grand Cornu. Les scansions des processions, l'aspect incantatoire des chants, l'engagement physique même qu'elles demandaient, cette figure circulaire dont on s'efforce de reproduire la forme, renforçaient la dominante pulsionnelle de ces gestes collectifs originés dans une rythmique sexuelle, unanimement sublimée, sinon assumée.

Le corps de la sorcière

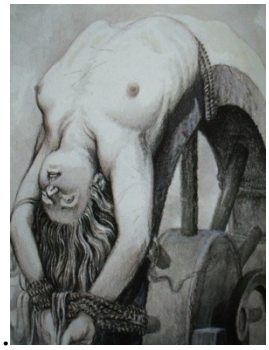


Image Marik Blandin et Myriam Fiona,
Légendes religions, sociétés[224]

Von Görres[225] rend compte du statut qui lui est assigné dans le tragique sabbatique. Les inquisiteurs envoyés au pays basque racontent, dans leurs procès verbaux, que les jeunes filles ont coutume de se tenir le corps renversé en arrière, des inquisiteurs italiens, à la même époque, montrent qu'elles faisaient preuve de force surhumaine. Marie de la Parque d'Hendaye, âgée de 19 ans, raconte qu'elle fit le pari de sauter à deux lieues de l'endroit où se

[224] Consulté sur Internet http://legendes-religions-et-societe-en-tpe.blogspot.fr/2010/02/les-sorcieres_28.html
[225] Von Gorres Joseph, op.cit. page 632.

tenait le sabbat et qu'elle y parvint. Les femmes qui allaient au sabbat étaient tenues d'apporter un enfant au diable qu'elles lui présentaient en lui jurant fidélité. Celles qui n'en amenaient pas étaient punies de fouet, d'où la coutume prise d'en enlever dans d'autres villages. Lorsque les sorcières étaient déférées au juge, le traitement physique qu'elles subissaient est également intéressant à rappeler.

Dans les procès de sorcellerie rapporte Görres : "on regardait comme preuve de culpabilité certains signes que les sorcières portaient sur leur corps et qui y avaient été empreints lors de leur réception au sabbat. C'était surtout à gauche que ces signes se trouvaient, dans l'oeil gauche ou sur la joue, ou sur l'épaule, le coude, le côté, le genou, le pie (on observe ici une attention au côté gauche, en latin sinistre). Quelquefois cependant ils existaient à droite, d'autres fois, on les imprimait sur la lèvre inférieure en la mordant, ou sur le coeur. Lorsque l'on trouvait ces signes, on les faisait examiner avec la sonde par les hommes de l'art. Si le sang coulait sans que la personne soumise à l'opération ressentit aucune douleur, ou jugeait aussitôt qu'elle était coupable (...).Ces signes, ajoute le texte, nous offrent la contrepartie de ceux que l'Eglise a constatés plus d'une fois sur le corps des stigmatisés. Ils peuvent donc être produits réellement par le démon, tout aussi bien que ces derniers le sont par une opération divine. Le signe extérieur n'est, en ce cas, que le voile ou l'expression intime de l'état de l'âme". Et d'ajouter que, "dans le Labourd, plus de trois mille personnes portaient ces signes et tous affirmaient avoir été au sabbat. Ils indiquaient alors qu'il y avait dans le peuple une prédisposition visionnaire qui avait pris le mauvais chemin."

Nous retrouvons ici les signes de modification physique également attribués aux chamanes.

La sorcière de nos sabbats semble donc affectée, en son corps, d'un état particulier ou altéré de conscience ; par la transe, elle accède ainsi au statut de chamane initiée. Elle est celle qui tout à

la fois guérit, prophétise, et possède les savoirs secrets du groupe, est sa mémoire, transgresse les limites.

Une autre façon de s'assurer de l'identité de la sorcière était de la soumettre à l'épreuve de l'eau froide (puisque de nature chaude). On lui liait le pouce de la main droite avec le gros orteil du pied gauche et vice versa et on les plongeait trois fois dans l'eau. Si elles nageaient, elles étaient déclarées coupables, si elles s'enfonçaient, on les croyait innocentes. A une vieille femme qui, à Innen, ayant demandé à être soumise à cette ordalie, s'était mise à nager, l'inquisiteur demanda pourquoi elle était si ennemie de son propre corps, elle répondit que le démon l'avait poussée à demander cette épreuve en lui promettant de la délivrer. Elle échappa au supplice en se donnant la mort en prison. En Hollande on pesait les sorcières et lorsqu'elles ne pesaient plus de 13 à15 livres, on les croyait coupables car les sorcières pour ***voyager à travers les airs*** devaient être très légères. Ces vérifications procédaient de l'idée répandue chez les inquisiteurs que ces femmes arrivées à un certain degré dans le bien ou le mal avainet dépassé les limites de la nature étant entrées dans le royaume de la lumière ou dans celui des ténèbres, affranchies des lois qui gouvernent le monde corporel. Toutes ces preuves se révélant insuffisantes, on employa la question, et les aveux ne manquèrent pas, par milliers, de profanations d'hosties, de sacrilèges, de voluptés dites abominables, de blasphèmes et d'hommages rendus aux démons dans les sabbats. Ces aveux s'accompagnaient de nombreuses dénonciations exploitées avec empressement par la haine, la méchanceté et l'envie des juges ecclésiastiques. Peu échappaient au soupçon, une conduite irréprochable pouvant passer pour de la dissimulation et de l'hypocrisie. Puis les accusés livrés au bras séculier étaient brûlés en place publique. Et Görres de conclure parlant des nombreux procès allemands au moment de la Guerre de Trente ans : "la misère du temps, la détresse du

peuple, la désolation du pays n'étaient que le juste châtiment des désordres de cette époque. Mais le peuple plutôt que de reconnaître la source du mal et de s'avouer coupable, aimait mieux le rejeter sur les sorcières."

. Remarquons la constatation de la place qu'y tient la colonne vertébrale. On représente nous l'avons vu la ronde des sorcières comme une danse où tous les individus se trouvent amenés dos à dos, comme si "la possibilité pour un participant d'émerger comme sujet, passait par un contact avec le voisin[226]." De même, lorsqu'on rend hommage au diable, ou à son représentant, c'est au bas de l'épine dorsale que l'on vient le baiser. Lorsque le chaoucha berbère masse, comme je l'ai vu en Kabylie, le danseur pour le libérer de la transe, c'est encore le dos qui est concerné. La colonne vertébrale a, en effet, trois fonctions:

- statique, comme protectrice de la moelle épinière de l'électricité cellulaire;
- dynamique. Comme bras de levier répartiteur de forces, elle est notre principale source de verticalité;
- énergétique, les cordons étoilés, établis de part et d'autre de la colonne, distribuent l'énergie du système nerveux autonome sympathique et assurent le contrôle et l'adaptation des organes par un jeu d'influx stimulants ou freinants. Les chercheurs en psychophysiologie la comparent volontiers à un barreau aimanté bipolarisé dont dépend en grande partie le tonus des muscles vertébraux. Les Yogis enseignent qu'un serpent endormi se trouve à l'extrémité coccygienne de la colonne vertébrale. Si on le réveille, il se déroule, monte progressivement en spirale le long de l'axe vertébral stimulant au passage les centres énergétiques (chakras).

Ces différentes perspectives viennent se conforter; avec Gilbert Durand[227] estimant que "l'initié est un anthropocosmos à qui rien

[226] Anzieu Didier et Martin Jean Yves, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, 1990, page 29.

[227] Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire,* Paris,

de cosmique n'est étranger. Sa conscience est systématisée, sa conception du savoir unitaire. Il s'éprouve multiple, divers, (corps-âme-esprit), intermédiaire. La pluralité de sa psyché s'unifie, s'individue parce qu'elle éprouve comme un ordre comparable à l'ordre du cosmos tout entier". Rôle considérable assumé de fait par les sorcières, sortes de pontifes, de médiatrices.

La transgression des limites corporelles évoquée dans les procès, construite par l'exercice ou subie dans la transe, conduisait à des états limites apparentant les danseurs et danseuses aux dieux de l'Olympe, en faisant des demi-dieux proposés comme modèles, le rapport aux démons des sabbats en déterminant la signification.

Les groupes de danses sabbatiques, terreau culturel et social des pratiques de nos sorcières utilisaient pour leur part "les organisateurs du fonctionnement groupal inconscient" (Anzieu, 1968, page 29) manifestés par trois moments

- l'illusion groupale: moment de chaleur fusionnelle, de communication émotionnelle intense, en fait procédé de défense qui consiste à nier les différences entre les membres, les affrontements, pour faire face, chacun, à l'angoisse de solitude, à renoncer au moi individuel pour préserver le moi groupal. C'est l'indifférenciation sans doute à l'ordre du jour au sein de populations rurales très pauvres qui sentaient peser, de tout son poids sur leurs épaules, l'ordre des choses :

- l'imago: représentation inconsciente d'un idéal unificateur commun, figure abstraite, hallucinée (ici, le Diable, la Sorcière) qui est investie en dehors d'un sujet réel et entraîne les membres du groupe à une recherche subtile de conformité à un modèle, amenant chaque participant à renoncer à être sujet pour imiter ou poursuivre une nouvelle chimère. Ce trait est particulièrement mis en évidence dans la description du sabbat que donne Michel Subiela dans un ouvrage composé à partir des minutes du dernier des grands procès de sorcellerie du Cotentin[228]:

Dunod, 1979, page 35.

[228] Subiela Michel, *La Messe noire des innocents, La Haye-du-Puits, 1668-1672*,

- les fantasmes originaires: séduction, scène primitive, castration. Une origine fantasmée partagée ou re-naissance, soit une nouvelle différenciation de chaque membre dans l'aval de cette source commune passée et sa reconnaissance.

Le corps de la sorcière et l'imaginaire.

Gravure 18e siècle, BNF, collections nationales.

Le corps de la sorcière est une fiction bien réelle, admise et acceptée par la société de son temps. Dans les sociétés traditionnelles, le corps n'est pas l'objet d'une scission corps/esprit, corps/sujet car l'homme est mêlé à sa communauté. Le corps de la sorcière symbolise le rapport de la société à elle-même (par exemple le passage dans les rituels de reconnaissance de la sorcière du système des eaux à celui des airs, la sublimation finale venant de la disparition de ce corps en fumée sur le bûcher). Le savoir que les gens en ont est, ici, efficace comme lieu de projection/identification, lieu de catharsis sociale où s'exprime la violence du groupe embarrassé de répondre à deux systèmes également prégnants, celui des eaux, de la matrice primordiale, de

Pygmalion, collection Bibliothèque infernale, juin 2001.

la Nature Mère et celui des airs, lié à l'élévation spirituelle, à la Culture. De même le lieu de la Fête passe des sous bois et des grottes des sabbats, lieu des chaos, de la confusion des genres à la place publique des exécutions, où se reconstitue l'ordre social. La sorcière, bouc émissaire, est curieusement lieu de coïncidence de ces deux régimes, elle exprime les contradictions du groupe qu'elle dépasse en sa personne. Elle est un pourvoyeur central de significations.

Après l'édit de Colbert (1665), interdisant que l'on brûle les sorcières, la sorcellerie ne sera plus chose sociale mais affaire de spécialistes protégés par leur discours. Le statut du corps asservi au sentiment individualiste dominant ne sera plus envisagé qu'isolément. La sorcière peut disparaître de la scène publique, elle n'a plus de fonction sociale. Elle va devenir une affaire domestique, privée même si elle a encore des effets sociaux, sa prise en charge sera réduite, chez Favret Saada[229] étudiant les bocages de l'ouest à la triangulation ensorcelé/supposé sorcier/*désencraudeur* (mot patois pour désorceleur). Elle devient domestique, le rapport de forces se jouant entre individus et visant à neutraliser l'expansion des sphères privées[230].

Pour la sociologie, la sorcellerie est un fait social total: l'observatoire idéal du contexte social, une condensation de significations sociales. Elle rend compte de dimensions collectives, si elle n'intéresse plus que des trajectoires individuelles à l'époque moderne elle sera du ressort du psychiatre qui prendra la relève du juge. A la fois présente et oubliée, disparue du champ de conscience sociale, la sorcière a semblé se dissoudre dans la vie courante mais revêt d'autres formes, notamment médiatiques.

Conclusion.

[229] Favret Saada Jeanne, *Les mots la mort, les sorts*, Paris Gallimard/Idées, 1977.

[230] Mallet Chantal, *La sorcellerie, échange symbolique, le particularisme de la société bocaine*, Thèse de doctorat de sociologie sous la direction de Doris Ben Simon; Université de Caen, 1980.

Comme cela a pu être établi à propos d'autres pratiques, le sabbat, activité ludique profane, religieuse, donnait à chacun la possibilité de jouer efficacement avec la dynamique d'un monde dont émergeait une figure archétype, la sorcière, acteur principal de cette *rondanse.* Ces rites, parce que réprouvés, participaient de l'idée de mana, soit : "l'invisible, le merveilleux, le spirituel, et en somme l'esprit en qui toute efficacité réside en toute vie[231]." Dans leur rapport au sacré, ils nous enseignent, pour qui veut bien s'y attarder, que "la religion contient en elle, dés le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective[232]."

Le sabbat était ainsi un des lieux où se cristallisait les figures de l'interdit, il le devait à son caractère sacré, à la violence institutionnelle qui présidait alors à la mise en forme des rapports sociaux, il nous donnait aussi, par les capacités de protestation qu'il révèle, une image finalement toujours exaltante de la capacité des sociétés à résister. "L'interdit écrivait Georges Bataille, dans le monde chrétien fut absolu. La transgression aurait révélé ce que le christianisme voila: que le sacré et l'interdit se confondent, que l'accès au sacré est donné dans la violence d'une infraction.[233]" Le problème de notre époque où refleurissent les sorciers sous des formes variées est peut-être de renouer avec la dimension groupale de nos ébats, en leurs diverses formes et en même temps avec la perte d'énergie, celle-là même qui présidait et aux sabbats et à leur résolution sacrificielle.

Nous y retrouvons donc mutatis mutandis une figure archétype, avec les adaptations nécessaires puisque si la chamane toungounse ou coréenne a un rôle social parfaitement reconnu la

---

231 Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie,* PUF/Quadrige, 1950, page 105.

232 Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF/Quadrige, 1990, rééd.

233 Bataille Georges, *L'érotisme*, Paris, Gallimard, 1938, page 139-140).

sorcière des éminences des bocages de l'Ouest est réfugiée dans la pénombre d'assemblées sans lune tenues dans des déserts.

Les traits constitutifs des techniques chamaniques : danses désordonnées conduisant à la transe, transformation physique marquée par les récits d'inquisition comme les traditions populaires, voyage dans le temps et l'espace, relation au Sacré ici dans la figure négative du Grand Satan ou Grand Cornu (dont les connotation sexuelles sont évidentes), la transgression observée dans ces récits de transe collective ou sabbats, en montre les convergences avec des structures anthropologiques fondatrices.

Et la Pombagira ?

Florence Dravet et Léandro Bessa[234] ont montré que l'archétype de la femme sauvage survit et ressurgit dans un certain nombre de constructions stéréotypes du féminin dans la culture pop.

Cet archétype est, pour eux, à relier directement à la figure de la Pomba Gira symbole d'un féminin puisant, libre sensuel et sexuel. Elle maîtrise également la sorcellerie et les procédés botaniques et magiques de guérison. Elle participe donc des symboles afro-brésiliens des Grandes Mères représentant une force féminine archaïque encore représentées dans les figures de la Dame des passages et des carrefours, et, encore, Dame des cimetières, Maîtresse de la nuit, ce qui nous renvoie aux images décrites dans les processus sabbatiques..

La Pomba Gira est notamment invoquée dans le culte umbandiste. Pour Kelly E Hayes[235], elle serait également liée à la tradition de l'enchanteresse et à sa faculté d'attraction magique. Nous y reconnaissons également celle de la Reine Yseut la Mère, dans le roman de Tristan et Yseut. Soeur du Morholt, le géant doublet du dragon que Tristan tuera également. Elle soignera le

[234] Dravet Florence et Bessa Léandro *Novas imagens de féminino da cultura pops : simbolos, mitos e stereotypos em circulaçao.* MCTI-CNPq/MEC CAPES, N°43-2013.

[235] Hayes Kelle Elisabeth. *Wicked women and femmes fatales : gender, power and Pomba Gira in Brazil*. Université de Chicago, 2008.

héros des blessures empoisonnées prises à leur contact. Par ses origines, elle appartient à la race des races. Comme Brigit, la déesse celte, elle connaît les herbes et les charmes. Magicienne, elle participe de la deuxième fonction indo-européenne qui allie guerre et magie, quand force physique, violence et ruse sont canalisés pour défendre la société[236]

Le concept d'**archétype** touche ici le domaine collectif qui forme l'armature immuable des manifestations individuelles ou spéciales ; les thèmes inscrits dans notre nature sur lesquels les époques, les âges, les civilisations, selon leurs inspirations, peuvent bien plaquer des ornements qui leur plaisent, sans pour cela faire quelque chose de vraiment nouveau.

Ainsi, en contrepoint de la Vierge Marie, centrale, pour l'Eglise catholique, dans sa pureté lumineuse « assomptionnelle », la Pomba Gira est renvoyée là vers les marges de la société, souvent liée à la Prostituée et au régime nocturne des images. Elle représente la quintessence de la femme fatale. Séductrice, elle met les hommes en danger en les attirant par sa capacité érotique. Et Florence Dravet montre bien pourquoi et comment elle ressurgit dans quelques images contemporaines de la scène pop telle Madonna, etc. Et nous proposons également celles du groupe Brigitte (nom de la grande déesse celte), duo féminin incarnant la dualité des apparences et de cette même séduction, leurs deux titres les plus célèbres portant justement sur la séduction sensuelle (*A bouche que veux tu)* et la relation au Temps (*Hier encore*).

C'est le refoulement, par l'homme, de ses traits féminins, qui détermine l'accumulation de ses besoins et leurs expériences inconscientes. L'Imago de la femme en devient alors réceptacle : « Il faut tenir compte ici de ce que la «mère» est en réalité une imago, une simple image psychique possédant des contenus inconscients nombreux et divers très importants. La mère,

[236] Guyonwarc'h Christian, et Leroux Françoise, *La société celtique,* Ouest France Université, Rennes, 1990.

première incarnation de l'archétype anima, personnifie même l'inconscient tout entier. Ce n'est donc qu'en apparence que la régression ramène à la mère. Cette dernière n'est en réalité que la grande porte qui s'ouvre sur l'inconscient, sur le « royaume des mères »[237].

Ce détour par la figure de la Pomba Gira nous a paru très éclairant pour lire les manifestations de la sorcière occidentale laquelle est réputée se manifester également à la marge dans des lieux retirés et boisés. Son voyage chamainique dans les airs pour se rendre au Sabbat indique aussi sa fonction de carrefour entre deux mondes. De même, les persécutions dont elle est l'objet, voir les tortures que lui infligent les inquisiteurs et qui s'adressent à son corps dont ils recherchent le point insensible à grand renforts d'aiguilles et de lames acérées (dont le symbolisme phallique n'échappe guère), en montrent assez le conflit sous jacent à l'œuvre.

Elle se manifeste encore dans le statut qui lui est assigné face à des sociétés soumettant le féminin aux fonctions exclusives et maritales de procréation et de maternage et auxquelles seule la sainteté (le modèle virginal) permet d'échapper tout en les maintenant dans un corps social soumis aux dogmes. En face, la sorcière qui se meut librement, vit une sexualité débridée (les récits de sabbats y insistent) dans la danse orgiaque et la confusion des sexes. Comme la Pomba Gira, elle est également liée aux classes dominées, au peuple, aux « petites gens ».

La puissance de cette manifestation du féminin, comme la rage de persécution dont elle est l'objet, ne tient-elle pas au fait, comme l'a montré Merlin Stone (1976), que nous trouvons ici trace de l'antique conflit opposant aux religions masculines et phalliques du Père, les religions plus anciennes de la Grande Mère telle la Grand Déesse du pays de Canaan.

[237] Jung Carl-Gustav, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* Georg et Cie, Librairie de l'Université, Genève, 1953, p. 546

Aujourd'hui, tandis que la culture pop lui rend hommage le culte de la Grande déesse ressurgit également et pas seulement en littérature et nous n'en voulons pour indice que la refondation à Glastonbury (GB) par Kathy Jones (2012) de la Conférence de la Déesse qui essaime déjà, « all around the world », dans des communautés d'un nouvel âge où se renouvelle le culte de la Grande Déesse.

SI elle nous fascine tellement aujourd'hui, c'est sans doute parce qu'elle parle intimement à chacun de nous de ses amours et à l'Humanité de son histoire en devenir et d'un temps où l'Avenir est aussi notre mémoire commune.

GB Angers, le jour de Sahmain 2016.

Des pombagiras !

M***adonna.*** ***Azucar Moreno*** ***Brigitte.***

Bibliographie.

Anzieu Didier, *La dynamique des groupes restreints*, Paris PUF, 1990.

Bataille Georges, *L'érotisme,* Paris Minuit, 1957.

Bertin Georges*, Rites et sabbats en Normandie*, Condé sur Noireau, Corlet, 1992.

Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris PUF, 1912.

Favret Saada Jeanne, *Les Mots, la Mort, les Sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977. Et *Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1981. Et *Désorceler*, Paris, L'Olivier, 2009.

Ginzburg Carlo*, Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

Guyonwarc'h Christian et Leroux Françoise, *La société celtique*, Rennes, Ouest France Université, 1990.

Hess Remi, *La valse révolution du couple en Europe*, Paris, Metaillié, 1989.

Jones Kathy, *Priestesses of Avalon, priestesses of the Goddess, a renoved spiritual path for the 21th century,* Ariadne Ed 2012, 544p.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 1950.

Maffesoli Michel, *L'ombre de Dionysos*, *contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, CNRS éditions, 1982, réédition 2010.

Mallet Chantal, *La sorcellerie dans le bocage, le particularisme de la société bocaine*, thèse de doctorat de sociologie, Université de Caen, 1980, inédite.

Michelet Jules, *La sorcière,* réédition. Paris, Garnier-Flammarion, *1966*, 314 pp

Muchembled Robert, *La sorcière au village, 15e 18 e siècles,* Gallimard et Julliard, 1978, 1991.

Stone Merlin, *Quand Dieu était femme*, NY L'Etincelle, 1976.

Subiela Michel, *La Messe noire des innocents,* La Haye-du-Puits, 1668-1672, Pygmalion, collection Bibliothèque infernale, juin 2001.

Von Gorres, J-J, *La mystique divine, naturelle et diabolique,* Paris, Poussielgue-Rusand, rééd. Hachette, 2012-2013.

Watts Alan, *Nature, mans and woman*, NY, Pantheon, 1958.

Sources.

1270, *Summa de Officio Inquisitionis*, *Traité de l'Office de l'Inquisition*, traduction d'Amand Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1990 (voir Gallica).

1450, Jean Vinetti, *Tractatus contra demonum invocatores, Traité contre les invocations du démon.*

1486, Jacob Sprenger & Henrich Kramer*, Malleus Maleficarum, Le marteau des sorcières,* Strasbourg.

1598, Jean Bodin*, De la démonomanie et, des sorciers*, Paris Jacques du Puiys.

Cécile Imbert. *Quelques remarques à propos de la sorcière, la possédée, la stigmatisée. Visages de femmes.*

Des corps sous l'emprise d'un au-delà de l'humain. Quelles en sont les manifestations, les signes, les conséquences ?

Dans une proportion de sept à neuf dixièmes il s'agit de femmes, disent les juges et les démonologues (Jean Bodin, Boguet), chiffres confirmés par les historiens actuels. Nous sommes ici à l'époque de la sorcellerie européenne et des bûchers.

Des épidémies de possessions diaboliques explosent en France au XVIIe siècle à l'intérieur d'un certain nombre de couvents. Elles mettent en scène des femmes dont le doigt vengeur se pointe vers l'homme à abattre, le sorcier.

Une majorité incontestable de femmes se profile derrière ce nom : « stigmatisée » ; là aussi.

Les dates s'entrecroisent avec des variables.

Tout essai comparatif court le risque d'être un survol. Nous n'y échapperons pas, même si le choix d'une articulation centrale clairement définie permet la mise en rapport de ces trois champs. Il s'agit de tenter une lecture de la manière dont un corps peut être dit travaillé par la présence de l' « Autre », ici Diable, Démons ou Dieu, des Entités surnaturelles donc.

La question : qui nomme qui ?, ou plutôt, comment se nomme-t-on ?, comment est-on nommé ?, a orienté notre optique. Nous étudions un langage, un discours, des dires plus que des faits, des textes et non l'objet d'une réalité.

Il reste à préciser le sujet et nos sources.

La sorcière est désignée du dehors, par la « Parole des gens » mais aussi par les dénonciations faites sous la torture. Femme souvent âgée, voire isolée, veuve, un peu perdue à la lisière d'un village, trafiquant non sans un certain talent les plantes, elle est ce qui pourrait être défini comme le plus opposé au monde de ceux qui vont la condamner. Ce paramètre est tellement flagrant qu'il mérite d'être noté ; elle est la représentation d'une antithèse à un point tel que la question d'une quête peut s'envisager. Et si rencontre il y a, l'écoute ne peut être. La torture est systématiquement employée en vue de « l'Aveu », celui du récit ou de la reconnaissance de la « copulation vénérienne » avec le Diable lors du Sabbat.

Cette période des procès de sorcellerie qui culmine en France entre 1570 et 1630 ([238]) a des soubassements fort étendus tant historiquement que géographiquement. Si l'Espagne est à mettre à part à cause de l'importance de l'inquisition et de la persécution des juifs, si l'Angleterre a ses particularités et si l'axe du Rhin mérite une attention non sans lien peut-être avec la mystique dite rhénane, la question de la mise en place du phénomène est, en elle-même, passionnante. Tandis que les premiers remous apparents se nouent lors des grandes hérésies du XIe siècle, les racines, elles, plongent dans des passés enfouis, donc masqués, s'abreuvant dans des contrées diverses, telles que la Thrace, la Grèce, et à des rituels tels que les cultes orphiques et les Phallophories [239].

[238] Robert Muchembled, *La Sorcière au village,* Paris, Gallimard, 1979.
[239] Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge,* Paris, Payot, 1982 ; Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières* (traduction de Monique Aymard), Paris, Gallimard, 1992.

La sorcière est dite avoir renié Dieu d'abord, crime fondateur de tous les autres : vouloir détruire animaux, végétaux et humains, être capable de s'en prendre au corps de l'homme dans la « vérité de sa Nature », ou de le réduire — toute métaphore exclue — à l'état de bête brute. Bras de Diable en ce bas monde, agissant — ne l'oublions pas — avec la « permission de Dieu » ou en tant qu' « exécuteur de la vengeance divine », sa puissance extra-ordinaire serait scellée par le lien charnel auquel elle aurait consenti, et qui ne serait pas sans répercussions sur notre propre corps, ainsi que nous allons le voir.

La sorcière est issue du monde rural, l'un des éléments de sa définition est sa capacité de parcourir des distances incommensurables à la vitesse de l'éclair pour atterrir dans une clairière blafarde où les sons d'une musique discordante la feront danser dos à dos puisque tout est à l'envers, alors que sa comparse, celle qui est autrement atteinte, la possédée des démons, montre de tout autres signes. Elle provient d'un milieu social plus élevé, noble ne voulant pas toujours dire aisé, d'un cadre différent puisque contrainte par les limites et règles d'un couvent qu'elle n'a pas forcement désiré. La « possédée » est citadine, elle a un nom, une personnalité bien repérable, elle va d'elle même (contrairement à la sorcière) actionner un certain nombre de ficelles afin de faire entendre sa parole, ou, disons, la voix et les mots de Celui qui, démultiplié, parle au dedans d'elle. L'enveloppe charnelle que le démon utilise ainsi aux dépens de l'occupante principale va se trouver perturbée, dénaturée, par la qualité de l'intrus. Cette bascule se manifeste lors des crises de possession.

Les grandes épidémies qui ébranlèrent les couvents au XVIIe siècle en France ne peuvent être dissociées du phénomène de la sorcellerie, même si rupture il y a, et de la théologie. Le Christ a fait fonction d'exorciste, les démoniaques ont toujours existé.

La spécificité de cette époque se trouve dans son. côté contagieux, associé à cette triangulation particulière notée par Jules Michelet : «

Toujours le prêtre libertin, toujours le moine jaloux et la nonne furieuse par qui on fait parler le Diable, et le prêtre brûlé à la fin ». Une triangulation ordonnée donc autour d'une condamnation au bûcher ([240]).

Et les stigmatisés, me direz-vous, que viennent-ils faire aux côtés des exhibitions bruyantes du Malin, de ce Prince du mensonge et de l'orgueil ?

Le terme « possédés de Dieu » serait-il à leur sujet exact ? Et si cette terminologie s'avère inadéquate, pourquoi le serait-elle ?

Commençons par un bref rappel : sont nommés stigmatisés des individus portant sur leur corps les marques de la Passion Christique, classiquement celles des cinq plaies (mains, pieds et côté), auxquelles peuvent se surajouter ce que l'on appelle la couronne d'épines, la plaie de l'épaule, l'anneau mystique (trace au doigt de l'alliance maritale avec le Christ), les sueurs de sang. Cette définition implique leur inclusion dans la religion catholique chrétienne et elle seule.

Ce premier repérage se complique lorsque l'on. apprend, au fil des différents ouvrages et autobiographies, qu'existent des stigmates « invisibles ». Ces derniers sont dits correspondre à la douleur laissée intacte lorsque, par souci d'humilité, le sujet a demandé à Dieu la faveur d'ôter toute trace perceptible, pour soi et autrui, en continuant à lui faire vivre de manière répétée le supplice de la croix. Les marques, éventuellement représentatives d'objets, repérées sur les organes internes — le cœur essentiellement — lors de l'ouverture d'un corps après le décès, ne font pas partie des stigmates invisibles. La transverbération de sainte Thérèse est classée dans ces phénomènes.

Aucun jugement de réalité n'est porté ici. Éventuellement, l'hypothèse peut être émise que les textes par eux-mêmes forment une construction

[240] Jules Michelet, *La Sorcière,* Préface de Georges Bataille, Paris, Éditions des Quatre Vents, 1946.

ayant un sens et une finalité, lesquels peuvent avoir alors divers modes de répercussions.

Le premier stigmatisé de l'histoire est saint François d'Assise le 17 septembre 1224, date relativement tardive dans l'histoire de la chrétienté. Il ne sera pas le seul répertorié au XIIIe siècle, loin de là, et ce serait une erreur de ne considérer cet événement du Mont Alverne, survenu dans les dernières années de la vie de ce saint, que dans une articulation mettant en cause la personnalité du Poverello. L'ensemble des écrits de l'époque mettent en lumière ce qu'il représente en tant que porteur d'une nouvelle manifestation de l'Incarnation.

Tant la forme des plaies que les individus sont variés. Tous ne présentent pas la paralysie qui cloua au lit Marthe Robin la moitié de son existence, tant s'en faut. Par contre, quasiment tous manifestent des caractéristiques dites « annexes » : les obsessions (assauts) diaboliques sont présentes chez tous, me semble-t-il, décrites comme étant d'une violence extrême. Extases, visions, hiérognose (reconnaissance des objets sacrés), et de multiples autres que nous verrons ensuite car ils s'entendent autrement lorsqu'ils cessent d'être pris de manière isolée.

Si la grille de lecture choisie est celle du corps, et qu'ici se montrent les manifestations de corps déportés par le transcendant, la question de la personne humaine n'est pas abolie pour autant..., même si Lui aimerait bien qu'elle le soit.

Nous ne suivrons pas pour autant l'école de Charcot, qui, rappelons-le, a également associé dans ses études stigmatisés et possédés, non sans les confondre avec les sorcières. L'orientation des recherches de J. E. D. Esquirol (*Des Maladies mentales*) sur la démonomanie a peut-être eu des incidences sur cette confusion, les recherches historiques ayant

donné de nouveaux repères depuis ([241]). Cette école, travaillée par la double question de la fraude et du diagnostic, s'est penchée sur des personnages tels Louise Lateau, célèbre stigmatisée, source de volumineux ouvrages, afin de trouver sans succès d'ailleurs - la supercherie éventuelle et la pathologie, ou Mère Jeanne des Anges, laquelle avait glissé du statut de possédée à celui de stigmatisée épigraphique. En exagérant un peu, les synthèses laisseraient un arrière-goût d'insatisfaction, car les commentaires pourraient ainsi se résumer : « Nous trouvons cela chez de nombreuses hystériques, donc elles sont hystériques. » Ce qui n'est, certes, pas faux, mais reste restreint. D'autre part, le glissement, datable, du religieux au maladif n'est pas non plus sans poser problème.

Peut-être existe-t-il une autre possibilité que celle d'isoler un individu pour en faire l'objet d'un regard puis d'un discours. Sorcière, possédée, stigmatisée se sont mises ou ont été mises en état de répondre à un langage environnant, à une structure à l'intérieur de laquelle leur place a été définie, et avait une fonction. Ces personnages ne brisent pas la communication ils l'appellent, quitte à la déplacer. D'où leur impact, y compris social, souvent considérable. Sans évoquer les relations duelles dont l'intensité, elle, frôle le délire (Jeanne des Anges et le Père Surin, Anne-Catherine Emmerich et Clemens Brentano, Gemma Galgani et le Père Germano), les stigmatisés ne se contentent pas de déplacer une foule immense à leur enterrement, mais arrivent, même immobiles, à construire des bâtiments ou à être des confesseurs (Padre Pio), des « écoutants » (Marthe Robin) à longueur de journées.

Et puis, n'oublions pas la dépendance de ces trois phénomènes à la doctrine chrétienne, leur interdépendance.

---

[241] Jean-Etienne-Dominique Esquirol, *Des Maladies mentales* (1838), Pans, Frénésie Éditions, 1989.

C'est à cause de ce tronc commun, parce qu'il les tient tous trois, que peut être tentée non pas une comparaison mais une mise en rapport, par le truchement d'un corps humain qui va manifester, à sa manière différentielle, la présence de l'Autre, d'un au-delà de l'humain dit comme tel.

Et c'est parce qu'il est dit tel, qu'il se doit de le manifester. Difficile pourtant de ne pas poser le regard : ils l'imposent à la manière d'un tableau. Cet impact du visuel ne peut être négligé, il est là, pour tous, et pas seulement parce que ce sont en majorité des femmes. Goya anime l'un d'entre eux, la sorcellerie, mais les tableaux des possédées ou les quelques photos des stigmatisées (Thérèse Neuman entre autre), ne s'oublient pas. L'élément « choc » est là, présence d'un intouchable. Corps tordus, ouverts et clos tout à la fois.

La sorcière est une dans sa puissance, hors conflit interne ; elle n'est pas dite clivée. Le rapport sexuel pourrait, si l'on osait, être considéré comme « métaphysique » ; sa signification est de sceller le lien par le charnel, par la matière, mot à entendre presque au sens aristotélicien, et non par la jouissance. L'absence de plaisir est soulignée dans tous les textes sans doute pour dire que la question ne relève pas de cet ordre si bassement humain. La haine de Dieu associée au désir de mort mène la danse.

La possédée est divisée. Les démons utilisent corps, membres et voix et le travail des exorcistes — *le Ritualae Romanum* de 1614 en témoigne — consiste à faire parler les intrus, afin de les connaître surtout, puis de les faire sortir. La question n'est pas celle de la femme, mais du rapport du Diable à l'homme, et de Celui-ci à Dieu.

Notons, en passant, la logique interne du fil conducteur « hystérie », mot provenant de utérus, lieu d'un autre, l'enfant, qui, lui, sera nommé lorsqu'il le quittera...

Très délicate est la question du stigmatisé. L'individu s'abîme en Dieu, et Dieu s'impose en lui ; le clivage ne peut être ; la perte de conscience est de règle au moment de l'apparition des stigmates puisqu'ils ont lieu en état d'extase. Par la suite, l'Union se manifeste de deux manières : une vie vouée à autrui (Sacrifice), et le rythme éventuel de la répétition des souffrances de la Passion, auquel tous les stigmatisés ne sont pas soumis. Ils sont devenus, à la lettre, une sorte d'Image du Dieu Vivant. Il fallait la personnalité de François d'Assise et la nécessité du XIIIe siècle de réimposer l'Incarnation comme Mystère pour éviter l'hérésie...

Selon leurs dires, les plaies proviendraient à la fois du dehors, traits de feu surgis de la vision d'un Séraphin, ou d'un Christ en croix vu dans une église par exemple, et d'une tension en dedans, le corps s'ouvrant sous l'effet de cette jonction. Les termes de possédés, ivres de Dieu, ou même mystiques ne rendent pas compte du phénomène, infiniment plus complexe.

La sorcière n'existe pas par elle-même, elle semble être l'objet de la projection d'une peur ; la violence de la répression à son égard peut s'entendre dans le cadre d'un héritage qui la dépasse et qu'elle condense.

La possédée n'est pas condamnable ni coupable, même si l'étude des fins de vie laisse suppose qu'elle a quelque mal à retrouver une blancheur complète dans les yeux d'autrui.

Quoi qu'il en soit, très tôt — le procès de Jeanne d'Arc en témoigne — la question de critères précis permettant de différencier entre la fraude d'une part, mais surtout entre la main de Dieu et l'emprise du Diable sur telle personne, d'autre part, est étudiée avec un soin qui n'a d'égal que sa difficulté.

En tout état de cause, l'Église institua des spécialistes possédant le savoir de ces critères, ce qui se comprend lorsque l'on réalise certaines proximités.

Les corps ainsi que les esprits des sujets ici considérés sont (ou sont censés être), touchés par une puissance, désirée ou non, d'un ordre au-delà du naturel. Ce qui suit découle de cela.

La densité corporelle a changé. Les corps pèsent plus ou moins. « La pesée » de la sorcière fait partie du rituel de condamnation ; la lévitation est assez « classique » chez les stigmatisés, et les mystiques d'ailleurs. Les corps devenus insoulevables et intransportables se retrouvent aussi bien dans les possessions démoniaques que divines.

L'hyperthermie des stigmatisés trouve son correspondant opposé dans le froid glacé non seulement du sperme diabolique, mais de son environnement. Toute la thématique du chaud, de l'humide, du sec, de l'obscur et de la lumière serait à reprendre. La sensorialité est là.

« L'odeur de sainteté » quitte son odeur de métaphore, témoin involontaire, et il n'est pas utile de préciser dans quelle fange traîne l'autre qui lui fait face.

Certains traités de démonologie notent non sans pertinence l'analogie entre les stigmates, empreinte divine, et la fameuse marque du Diable, le « *punctum diabolicum ».* Pierre de Lancre, dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons,* 1612, lui consacre certains passages. L'insensibilité totale de cette dernière, laquelle permet d'ailleurs sa reconnaissance par les longues aiguilles des bourreaux, renvoie en écho à la douleur insupportable des premiers, fondamentale puisque cette caractéristique permet la notion de « stigmates invisibles » . Un point de mort démoniaque, face aux hémorragies terribles de certains vendredis pour les autres, sang à la fois symbole de Vie, et de morts se répétant dramatiquement.
Des repas sabbatiques au Diable avalé par le truchement d'une salade, à l'anorexie — appelée inédie — des stigmatisées, la question de l'ingestion est posée. Désir de l'autre, oralité, dépendance ou non au monde extérieur, intériorité et limite représentée par la peau, l'analyse est complexe, et sa signification n'est pas symétrique pour chaque

membre de cette trilogie. En tout cas, la fameuse *inedia* de ces sujets voués à Dieu, dont la vie limpide permettra éventuellement la béatification ou la canonisation, livre au regard de l'entourage cette volonté de faire exploser, de faire vomir pourrions-nous dire, toutes les catégories du possible : douze ans pour Louise Lateau, jeûne de plusieurs années pour Thérèse Neuman, A. de Foligno, et d'autres ; les autres fonctions résultant de la digestion des aliments se trouvant abolies. Nourries exclusivement par Dieu, donc par l'Eucharistie (pourrait-on dire ici par leur représentation ? Par le Modèle dont elles sont l'image ?), quelquefois dans des conditions supra-naturelles, puisque la « communion à distance », l'hostie se déplaçant seule, est évoquée.

Traduction littérale, à la lettre du corps, d'une soumission à des lois autres ; autres lois encore que celles qui régissent la mort. Non-rigidité cadavérique, incorruptibilité des cadavres, miracles *postmortem,* tels sont les termes qui reviennent dans les textes ; non sans logique interne. Si le corps quitte le registre de l'humain dans l'existence, pourquoi y serait-il soumis après le décès ? Si les corps marqués par la corruption diabolique doivent être réduits en cendres ainsi que les écrits les concernant, brûlés par le même bûcher, la chair n'est pas rejetée dans le christianisme, pas en tant que telle. Ce serait une erreur de le croire.

Mis à part saint François d'Assise, entre autres pour des raisons de politique religieuse, l'Église ne prend pas en compte les stigmates lors d'une béatification ou d'une sanctification. Ces signes sont considérés comme annexes par rapport à la qualité de la vie ; de plus, depuis les travaux de la Salpêtrière, la méfiance règne.

Une attention particulière fut demandée par les théologiens, transcrite et opérée par des spécialistes, y compris médecins, car tant les possédées que les stigmatisées pouvaient être suspectées d'être frauduleuses ou atteintes par la mélancolie, puis, avec l'évolution des catégories cliniques, par l'hystérie.

« La mélancolie est le bain du Diable », affirmait saint Jérôme. Les auteurs, en reprenant cette phrase, ont eu quelques problèmes pour une

interprétation qu'ils tiraient chacun en faveur de leur thèse : était-elle consécutive à l'emprise du Démon ou était-elle le terreau favorisant la sorcellerie ? La logique interne de ce petit chef-d'œuvre qu'est le « Problème XXX » d'Aristote, étude du lien entre *L'Homme de génie et la mélancolie,* se fait ici peut-être sentir ([242]). En quête de correspondance entre les extrêmes, ces deux types d'individus chercheraient les limites du dépassement de l'humain, de son au-delà, voudraient laisser les champs toujours ouverts à tous les possibles et donc à l'impossible.

Et tant du côté de la fraude que des erreurs, il y eut des exemples retentissants que tous, y compris le personnage central, auraient sûrement aimé éviter. Magdalena De La Cruz, par exemple, se trouva déchue après vingt ans d'un rang de stigmatisée quasi sainte pour sombrer dans les ornières du démoniaque et de l'aveu de sorcellerie. Ceci eut lieu en Espagne vers le milieu du XVIe siècle ; quelques années après, Sœur Marie de la Visitation subit un sort identique.

Reconnaissons que, à lire les textes, hésitations et risques peuvent s'entendre. Les corps manifestent à grands bruits, et il se trouve que certaines de ces manifestations, bien que dans des registres opposés, sont identiques en leurs résultats. Le « parler en langues », langues inconnues bien sûr (le latin surprend peu, l'hébreu et l'araméen plus), est présent dans la possession — c'est l'un des critères de distinction — et chez des stigmatisées. La reconnaissance des objets sacrés (hiérognose) existe aussi dans les deux cas, mais avec un effet diamétralement opposé. La « lecture des choses cachées » par contre s'avère plus complexe à déterminer quant à son domaine.

D'où l'importance des codes, des repères, et de ce qui est appelé soumission à l'Eglise, à sa hiérarchie et son dogme qui, ne l'oublions pas, repose en ce qui concerne le catholicisme sur des Mystères, donc sur de l'incompréhensible à la raison : l'Incarnation et la Trinité en sont les fondements.

---

[242] Aristote, *L'Homme de génie et la mélancolie,* traduction et présentation par Jackie Pigeaud, Paris, Rivage poche, Petite Bibliothèque, 1988.

Et puis, derrière, la femme, des femmes. Ici, dans cette présentation schématique et incomplète qui vient d'être faite, on peut se demander si, parfois, les femmes ne mettent pas en corps ce que les hommes mettent en mots... non sans frôler, voire désirer, le dérapage. A moins que, par ce biais, elles ne cherchent le rapport à leur langage, pris dans un discours ambiant, miroir de celui-ci, miroir déformé sans doute. Et encore, peut-être cherchent-elles d'abord, dans certains cas, à échapper à leur parole.

Cécile IMBERT

Psychanalyste

Bibliographie complémentaire

Bodin Jean, *De la Démonomanie des sorciers,* Édition de 1587, Paris, chez Jacques du Puys, Gutenberg reprint, 1979.

Boguet Henri, *Discours exécrable des sorciers,* introduction de Chaquin Nicole Jacques, Paris, Le Sycomore, 1980.

Boniface Ennemond, *Thérèse Neuman, la stigmatisée,* Paris, Édition Pierre Horay, 1956.

De Lancre Pierre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons,* introduction de Chaquin Nicole Jacques, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

Imbert-Goubeyre Antoine, *La Stigmatisation,* 2 tomes, Clermont-Ferrand, Paris, L. Bellet éditeur, 1854.

L'Hermitte Jean, *Mystiques et faux mystiques,* Paris, Blond et Gay, 1952.

Mandrou Robert, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle,* Paris, Fayard, 1979.

Thurston Herbert, *Les Phénomènes physiques du mysticisme,* Monaco, Éditions du Rocher, 1986.

Villeneuve Roland, *Les Procès de sorcellerie,* Verviers (Belgique), André Gérard, Marabout, 1974.

Patrick Gaboriau, *Possession et exorcisme, une approche ethnopsychologique.*

La possession, c'est-à-dire l'état d'une personne qui se pense habitée par quelqu'un d'autre, permet d'aborder quelques-uns des grands problèmes que se posent l'ethnologie et la psychologie.

Pour l'ethnologue, c'est une représentation collective qui pose la question de l'universalité ou de la relativité culturelle des valeurs et des manières d'être humaines. À partir d'un échantillonnage qui porte sur 488 sociétés, Erika Bourguignon ([243]) estime que 90 % des sociétés institutionnalisent des états altérés de la conscience *(altered states of consciousness).* Le psychologue se demande s'il s'agit d'un phénomène normal ou pathologique ; il compare la possession à la névrose, à l'hystérie, au délire, à l'épilepsie ou au dédoublement de la personnalité. Georges Devereux a montré que la pathologie peut être socialement construite et aller dans le sens de la culture ([244]). Les avis diffèrent : pour certains il s'agit généralement d'une expression pathologique, d'un désordre ethnique ([245]) ; pour d'autres, d'un phénomène « normal ». Le problème reste posé car les définitions du normal et du pathologique sont fluctuantes. D'un point de vue très large, deux remarques épistémologiques de départ s'imposent.

---

[243] Erika Bourguignon, « Spirit possession and altered states of consciousness : the evolution of an inquiry », *in* George D. Spindler, *The making of psychological anthropology*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1978 (1980), pp. 479-515.

[244] Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (préface de Roger Bastide), Paris, Gallimard, 1970.

[245] *Ibid.*, p. 31.

Dans notre société le statut de la possession est examiné en fonction du critère de « réalité ». La « réalité » se pense de façon objective, matérielle. La question du sens commun est : « Est-ce que ça existe ou non, la possession ? ». II y aurait, selon cette logique, des critères observables et objectifs qui, lorsqu'ils sont présents, justifieraient d'un diagnostic de « possession ». On pourrait ainsi distinguer des « vraies » et des « fausses » possessions. Or, de quelle réalité est-il question lorsque l'on parle de ces phénomènes ? S'agit-il d'une réalité physique, sociale, ou mentale ? Et surtout comment ces types de réalités s'articulent-ils les uns aux autres de façon non exclusive ?

Il y a aujourd'hui une transformation de la problématique : la question de la normalité d'un comportement culturel tend à effacer et à remplacer la question qui était de savoir s'il s'agit ou non d'une expression diabolique. Comme l'a montré Michel Foucault, la réflexion psychologique sur le normal et le pathologique fait suite à la réflexion mystique sur Dieu et le diable.

La possession française actuelle

L'expérience des uns et des autres, des ethnologues et des psychologues, repose le plus souvent sur l'étude de phénomènes éloignés dans le temps ou l'espace. Lorsque Claude Lévi-Strauss parle de la possession dans son introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, il pense à l'« ailleurs ». « Nos psychiatres, écrit-il, mis en présence de documents cinématographiques relatifs à des danses de possession, se déclarent incapables de ramener ces conduites à l'une quelconque des formes de névroses qu'ils ont coutume d'observer » ([246]).

Freud étudie « une névrose diabolique au XVIIe siècle » et non pas un cas clinique de possession à Vienne en 1923. Lorsqu'il aborde l'hypnose il vient en France, comme s'il fallait un rapport d'étrangeté culturelle pour aborder ces domaines en rapport avec les états altérés de la conscience. Plutôt que de m'attacher à cet « ailleurs », j'ai étudié la

[246] Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, PUF, 1960, p. XVIII.

possession actuelle en France et le dire des gens « possédés ». Pour aborder ces phénomènes mon souci a été de partir d'observations. Ethnologue, formé à la psychologie, mon approche repose sur deux types d'enquêtes effectuées en France :

- la première, une enquête de type ethnopsychologique menée en Anjou et en Vendée au début des années quatre-vingt, durant trois années, sur le thème de la sorcellerie. Cette enquête, prolongée par l'étude régulière de cas isolés de sorcellerie-possession, porte au total sur cinquante-cinq familles se pensant ensorcelées-possédées.

- la seconde enquête, de type sociologique, a été conduite auprès d'exorcistes de l'Ouest de la France (Angers, Nantes, La Roche-sur-Yon), et m'a permis de recueillir des données chiffrées qui serviront de base indicative.

Possession, sorcellerie et transe

Il n'est pas fait, en France, selon le point de vue des personnes étudiées sur le terrain, de distinction radicale entre la « possession », 1'« envoûtement », la « sorcellerie »...

Il existe deux conceptions.

Soit, comme c'est très souvent le cas, les termes sont employés indifféremment. Le vocabulaire utilisé atteste de cette indifférenciation : les gens disent qu'ils sont « pris » ou « touchés ». Être « pris » par un tiers supposé paraît le fait significatif ([247]). La possession s'intègre alors dans l'ensemble de l'interprétation

[247] « Nous devons, remarque également Roger Bastide, inclure dans les phénomènes de possession les possessions magiques, celles dans lesquelles on est "pris" par un Esprit destructeur envoyé par un sorcier ou un ennemi, et qu'il faut exorciser ». Roger Bastide, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 82.

sorcellaire ; elle est, comme celle-ci, liée à l'attaque magique maléfique d'un tiers supposé.

Soit, et c'est la seconde interprétation qui se retrouve en situation, la possession apparaît comme plus « grave » que la sorcellerie, d'une part parce qu'une ou des personnes sont « attaquées » (dans la sorcellerie il peut s'agir de biens ou d'animaux) ([248]) ; et d'autre part parce que, estime-t-on parfois, il s'agit d'une attaque directe du diable, sans la médiation d'un sorcier.

Depuis vingt ans la famille Z se pense ensorcelée. « On en bave, dit la femme. Mon mari est au chômage, moi je suis malade la moitié du temps, le gamin est comme possédé [il maigrit anormalement alors que celui de la voisine, sorcière supposée, est grand et gras] ».

La famille Y s'estime également « possédée ». Le couple et un des deux enfants entendent des bruits dans le grenier ; il y a des odeurs dans la cuisine. Ils sont tous « fatigués ». L'homme est « vraiment possédé », il « fait des crises de nerfs qui ne durent pas ».

Il me semble utile de préciser l'emploi des notions utilisées. La sorcellerie sera considérée comme l'attaque magique par un tiers, un sorcier supposé. La possession est l'attaque supposée d'un tiers (sorcier, diable, principe abstrait) sur une personne ; c'est une conception culturelle qui s'observe dans l'état psycho-physiologique que nous qualifions de transe ([249]).

---

[248] Cf. Patrick Gaboriau, *La Pensée ensorcelée. La sorcellerie actuelle en Anjou et en Vendée*, Les Sables-d'Olonne, Le Cercle d'Or, 1987.

[249] Dans le sens où nous employons ces deux termes : la transe est un fait d'observation, de type psycho-physiologique ; la possession est une construction sociale d'une donnée psycho-physiologique.

Sociologie de la possession

Comme la maladie, la douleur, la peine, la souffrance en général, la possession est culturellement organisée. Toute société met à la disposition de ses membres des moyens de défenses organisées pour lutter contre les dangers supposés, les éléments craints, les maladies, la peine, la douleur, la détresse... ([250]). Le malade s'adresse au médecin, le fou au psychiatre, celui dont la maison brûle appelle les pompiers... Il existe toujours des recours possibles.

Le possédé s'adresse à divers spécialistes : au guérisseur (au sens large du terme) – il pourra être appelé désensorceleur, médium, désenvoûteur, « bonhomme » (il existe de nombreuses appellations locales) ; au prêtre parfois ; au médecin ou au psychiatre dans des cas plus rares ; et surtout, le possédé s'adresse à l'exorciste, personne légitimée par l'institution religieuse catholique pour recevoir les appels des possédés supposés. Cette fonction d'exorciste semble pertinente à étudier car d'après mon expérience sur le terrain, la plupart des familles se pensant possédées (ou ensorcelées) se confient à un moment ou à un autre à un exorciste.

La fonction d'exorciste

En principe il y a un exorciste par diocèse, mais certains diocèses disposent de quatre ou cinq exorcistes et d'autres n'en ont aucun. Depuis le milieu du siècle il y a une progression constante du nombre d'exorcistes. Au début des années 1950 la France disposait de cinq prêtres portant le titre d'exorciste (Source : *Actualités Religieuses dans le Monde)* ; en 1977, seize exorcistes ; en 1986, soixante-six exorcistes ; et en 1992 ils sont quatre-vingt-dix (ce sont les chiffres officiels).

---

[250] Cf. Georges Devereux, *op. cit.* ; Arthur Kleinman, *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1980 et *Social origins of distress and disease. Depression, neurasthenia, and pain in modern China*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1986.

L'exorciste de Vendée reçoit environ 300 personnes par an ; celui de Nantes plus de mille ([251]). Ce dernier, nommé en 1984, enregistre une augmentation des demandes qui lui sont adressées. Il reçoit 286 lettres en 1984 et 1102 en 1991 ; 348 personnes l'appellent au téléphone en 1984, 1299 en 1991 ; il effectue 256 entretiens en 1984 et 1062 en 1991. Depuis 1987 l'ensemble des sollicitations (lettres, plus appels téléphoniques, plus entretiens) a cependant tendance à se stabiliser à un peu plus de 3 000 demandes annuelles.

On peut résumer ainsi les critères objectifs en rapport avec l'institution de la fonction d'exorciste :

- le nombre d'exorcistes augmente ;

- les demandes adressées aux exorcistes tendent à augmenter (au moins dans l'ouest) ;

- il existe des variations géographiques des demandes adressées aux exorcistes : dans certains bourgs personne ne s'adresse à l'exorciste local. La taille d'une ville n'est pas entièrement significative du nombre de demandes adressées à l'exorciste.

Les données chiffrées ont cependant des limites. Il faudrait connaître l'influence des facteurs qui tiennent à la personnalité de l'exorciste. D'après mon expérience, le « diagnostic » en termes de « possession » dépend davantage de l'exorciste (ou du guérisseur) qui est consulté que des symptômes du consultant. Il n'y a pas de « possession » indépendamment de la personne à qui est dite le phénomène. La personnalité et l'optique de l'exorciste – ou du guérisseur – jouent un rôle essentiel ; et surtout cet état n'existe pas en soi, indépendamment d'un lieu et d'un temps où le dire.

La possession est une construction sociale qui suppose un cadre culturel et s'organise à partir de valeurs clés appartenant à un ou des types

[251] Nous remercions le père Rebuchon, exorciste, qui nous a aimablement communiqué ses données chiffrées tenues méthodiquement à jour.

culturels. Dans notre société, le sorcier supposé ou le diable « possède », ailleurs ce sera le génie des eaux ou un fantôme...

Les deux types de pratiques des exorcistes

La réflexion et la pratique des exorcistes français actuels s'organisent autour de deux tendances. Les uns pensent que le diable agit de façon directe, et que la possession est un « fait », dans le sens physique du terme. Pour eux, le diable est responsable. Il peut agir sur la réalité (réalité objective, matérielle). Il peut bouger des tables, faire des bruits dans le grenier ou « s'insérer » dans une personne pour parler et agir à sa place.

Les autres estiment qu'il s'agit de « problèmes psychiques ». L'action diabolique est alors vue comme un principe du mal et la « possession » devient un phénomène de physio-psycho-sociologie, parfois qualifié de pathologique (le nombre de personnes qui s'adressent aux exorcistes tout en suivant un traitement auprès d'un psychologue ou d'un psychiatre est important – il manque ici des données chiffrées). Pour ceux-là, toujours plus nombreux, le diable est un principe du mal. Il n'agit pas directement sur la matière, il est ce qui nous incline au « mal ». Penser que le diable peut agir directement sur la matière relève d'une illusion (ou c'est un effet de la diablerie), pensent-ils ; les gens qui s'estiment « possédés » s'imaginent seulement qu'il y a une action surnaturelle. Cette illusion – et cette souffrance qui s'associe à la demande d'aide – est à soigner, à comprendre ou à écouter. Il se crée des « centres d'accueil » où des « équipes » (comportant exorciste, médecin, psychologue ou psychiatre) reçoivent les « gens en souffrance » pour les « accompagner » sur le plan psychique et spirituel.

La tendance de l'Église, au moins en France, est de passer de la première explication à la seconde. Il y a maintenant peu d'exorcistes qui pratiquent des exorcismes (en particulier le Grand Exorcisme). On ne saurait dire cependant qu'il n'y a pas d'exorcisme si l'on conçoit ainsi une pratique thérapeutique. Puisqu'il y a des exorcistes qui reçoivent des gens

qui pensent être « possédés », on pourrait appeler leur intervention « exorcisme ». Cependant l'exercice de cette profession ne consiste plus dans la pratique du rituel, il consiste aujourd'hui dans le dialogue et la prière. La « thérapie-exorcisme » n'est plus fondée sur l'attaque (comme dans l'exorcisme traditionnel) mais sur l'attente et l'écoute.

L'Église jusqu'aux années cinquante et les prêtres actuels qu'on pourrait qualifier de traditionalistes énoncent des critères positifs de la possession.

Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* (publié en 1913) en retient trois :

- la capacité de parler une langue inconnue du sujet ;

- le fait de montrer une forte puissance physique ;

- la possibilité de connaître des faits, des choses ou des sentiments cachés du sujet.

Les critères objectifs ne sont plus aujourd'hui significatifs. La possession est un phénomène qui se construit dans un contexte culturel qui lui donne sens ; on ne peut pas la « diagnostiquer » objectivement, en tant qu'observateur extérieur, car elle suppose des points de vue variés : celui du « thérapeute » (exorciste, guérisseur) qui donne un sens à des « signes de souffrance » ; celui de la personne dite possédée et de son entourage – elle implique de connaître le vécu du possédé, son « château intérieur » comme l'écrit Roger Bastide ([252]).

Si la possession est un comportement culturel (ce que je pense), cette manière d'être en souffrance est transmise. Elle semble transmise de deux façons : par l'entourage proche, les voisins, les membres de la famille, les amis... et aussi par les médias. Films – tel *L'Exorciste* (1973) de William Friedkin –, débats, revues..., « apprennent » à « être possédé », c'est-à-dire qu'ils apprennent à se comporter d'une « bonne

[252] Roger Bastide, *op. cit.*, p. 59.

façon » pour être reconnu comme un « possédé type » par une frange minoritaire de la société française.

Tableau ethnopsychologique de la possession

La « possession » est un fait social ; la « transe » un fait physio-psychologique sur lequel s'organise l'interprétation-possédée.

L'expression clinique de la transe française

D'un point de vue clinique la transe possède certaines caractéristiques :

La « crise » est de courte durée : quelques minutes, une ou deux heures parfois, rarement la journée ; le corps tremble, les yeux sont révulsés (ceci est interprété comme une attaque sur les « nerfs »). Cet état se produit selon des rythmes réguliers (tous les matins par exemple) ou non. « Tous les matins, avant mon café, j'ai des secousses, des vraies crises de nerfs. Et ça passe en cinq à dix minutes. Je ne me souviens plus de rien. Je suis à plat cinq minutes, puis je repars et tout va bien » (ouvrière, 55 ans).

La transe suppose une dissociation, mot clé. La dissociation est un phénomène commun, nous pouvons tous séparer notre univers mental en plusieurs champs et, comme il se dit en français populaire, « faire deux choses à la fois » : manger et regarder la télévision ; conduire une voiture et écouter la radio. Cependant, dans le cas de la transe, une partie de la conscience se sépare du champ principal de la conscience et fonctionne comme une unité séparée (comme si elle appartenait à une autre personne), amnésique de l'autre unité. Ce type de dissociation se retrouve dans d'autres expressions mentales, par exemple dans l'alcoolisme. Une personne ivre peut agir d'une façon qui n'est pas en continuité avec ses comportements habituels ; il y a une amnésie qui concerne les faits vécus durant l'ivresse.

La notion psycho-physiologique de transe devient celle de « possession » lorsqu'on s'applique à la définir dans un contexte culturel qui lui donne sens. La transe peut se socialiser et s'interpréter comme une possession. Dans ce cadre interprétatif, celle-ci suppose un lien avec le sacré ([253]), dans le sens durkheimien du terme – un lien avec le séparé du quotidien. En France, elle s'intègre dans des valeurs culturelles religieuses, dans une morale du mal et de la culpabilité. Les « possédés » soupçonnent le diable.

La possession est une dissociation sacrée. Cependant la définition n'est pas suffisante. J'ai connu le cas d'un homme qui, hospitalisé depuis une dizaine d'année en hôpital psychiatrique, se disait envoûté et possédé, et manifestait de temps à autre des phénomènes de dissociation sacrée. Il était seul à interpréter son état en termes de « possession » ; il manquait un élément culturel : la dissociation sacrée doit être reconnue par un entourage, le plus souvent la famille. La possession « prend » généralement une famille (couple nucléaire, femme, mari, enfants). Au cours de mon travail de terrain j'ai entendu à de nombreuses reprises les gens dire : « On était tous possédés ». Cela veut dire : on agissait de façon contraire à notre intention consciente, une dissociation collective se produisait. Pour être « possédé » il faut être reconnu comme tel par d'autres ou avec d'autres.

La définition que je propose de la possession française, à savoir une dissociation sacrée induite par un tiers supposé et socialement construite, doit s'intégrer dans un cadre interprétatif, une « culture de la possession ».

---

[253] C'est ce qui distingue la « possession » de l'« hystérie ». Comme le note Tobie Nathan, « la conversion hystérique assure la connexion de deux univers distincts mais de même niveau, alors que la possession assure la connexion de deux univers distincts mais hiérarchiquement dépendants », *in Le Sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, Paris, PUF, « Les Champs de la Santé », 1988, p. 71.

Les traits de la culture de la possession en France

Cette « culture » est le complément du tableau clinique de la transe. Tout d'abord, la possession est un phénomène marginal et minoritaire. Il y a des aires culturelles où elle est plus fréquente que d'autres, comme le souligne Tobie Nathan ([254]). L'Afrique, c'est la possession à portée de tambour. La possession suppose des sentiments et des réactions affectives. Elle s'intègre dans une culture du doute et de la peur. Pour être possédé il faut douter. Douter d'un ami, d'un voisin, d'un parent, d'un conjoint. Douter aussi de la possession elle-même (le recul sceptique fait partie des traits culturels). Penser que peut-être il y a « quelque chose », quelque chose en soi voulu par un tiers agissant. Et « craindre », avoir peur. Dans tous les cas, la possession supposée est l'expression d'une souffrance. « On souffre ».

Le phénomène est déprécié et relève par certains aspects du genre comique ; il y a une ambiguïté à son égard et son interprétation est souvent tragi-comique. Cet état n'est cependant pas recherché par la personne ; il convient de l'empêcher de survenir. Il s'inscrit dans son époque et se transforme en fonction des valeurs du temps présent. Il y a dix ou quinze ans on parlait de « mauvais tours » et l'on pensait à des procédés magiques, on parle aujourd'hui d'ondes, de rayons. Une « influence » serait véhiculée par des « procédés inconnus », des techniques, comme on entend souvent dire, « pas encore étudiées par la science ».

La souffrance-possession suppose un acteur de la souffrance. En français on dit : « "De quoi" souffre-t-on ? ». « De quoi ? » demandera le médecin. Or, dans la possession il faudrait plutôt demander « de qui ? ».

---

[254] Tobie Nathan, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986 et *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, Paris, Dunod, 1988.

De qui souffrez-vous ? Le possédé, comme l'ensorcelé, souffre d'un tiers, du malheur voulu par un tiers. L'objet de la douleur c'est l'autre, le désir de la dépossession.

Conclusion

La transe, c'est-à-dire l'état psycho-physiologique de dissociation, suppose un contexte culturel qui lui donne sens afin qu'elle soit interprétée comme « possession ». Cette dernière constitue un des modes interprétatifs possibles de la transe. Ce phénomène est une construction culturelle et affective de la douleur et de la peine. Il rassemble, sous forme d'un problème à traiter par exorcisme, une expression humaine globale, bio-psycho-sociale de la personne.

La possession est souvent une reconstruction *a posteriori.* Une famille constate dans le présent narratif qu'elle était « possédée ». « On ne s'en rendait pas compte, mais on faisait le contraire de ce qu'il fallait, on était possédé ». (ouvrière, 53 ans) Ce phénomène est un cadre interprétatif. Sa reconnaissance est une construction culturelle acquise.

La possession a des fonctions sociales. Elle constitue un mode d'ajustement social qui organise une dynamique du sujet et de la famille. Insister sur le diable en soi ou sur l'envahissement de l'autre (le mal), c'est montrer l'importance de Dieu et la nécessité de retrouver Dieu. La gestion de l'identité qu'elle constitue provoque fréquemment un renouvellement des valeurs religieuses, et, souvent, la réactivation de pratiques intégristes. On pourrait lui appliquer ce que Durkheim dit de la religion : c'est une « illusion bien fondée », à savoir qu'elle accorde des bénéfices psychologiques aux personnes qui la vivent et qu'elle a des fonctions sociales que nous n'avons pu qu'esquisser ici.

Patrick Gaboriau

Docteur en Ethnologie

Bibliographie complémentaire

John Beatie, John Middleton (eds.), *Spirit mediumship an society in Africa* (préface de Raymond Firth), New York, Africana Publishing Corporation, 1969.

William James, *The varieties of religious experience,* New York, Mentor, 1958.

Ari Kiev (ed.), *Magic, faith and healing* (préface de Jerome D. Franck, Glencoe), Londres, The Free Press, Collier-Macmillan, 1964.

Élisabeth Laborde-Nottale, *La Voyance et l'inconscient,* Paris, Éditions du Seuil, 1990.

Claude Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie » (1949), *in Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, pp. 183-203.

Les possessions en Afrique noire et au Maghreb

Louis-Vincent Thomas. *Notes et propos au sujet de la possession en Afrique* [255)]

Tout Africain est habité, symboliquement ou ontologiquement, par l'ancêtre : ainsi la personne du Dogon vit avec le *nani* qui assure la continuité du phylum clanique : d'où la nécessité impérieuse detransmettre la vie et la possible réincarnation, partielle ou totale. Mais à côté de la *possession* qu'on pourrait qualifier *d'essentielle* se situe la *possession invention* ou *possession stricto sensu* qui seule va être prise encompte dans cette étude.

Les formes de possession[(256)]

On ne peut manquer d'être frappé par la pluralité des aspects que présente la possession en Afrique noire. Sans entrer dans le détail de l'analyse, ce qui nous entraînerait trop loin, essayons d'en esquisser les

---

[255] Nos exemples seront surtout empruntés à l'Afrique de l'Ouest.

[256] Il faudrait, pour être plus précis, répondre aux questions que voici : qui possède qui, comment, selon quelle durée, et pour quelles raisons ?

principales formes en nous appuyant sur quelques critères qui nous paraissent pertinents.

Possession maléfique ou bénéfique

Dans le premier cas, le sujet est envahi par une puissance hostile, dangereuse, étrangère au groupe le plus souvent, qu'il importe de neutraliser, éventuellement de rejeter par *exorcisme* : nous sommes, bien entendu, aux antipodes de la paix et cette possession redoutée autant que redoutable est vécue comme un mal. Ainsi les Thonga (Malawi, Zambie) craignent-ils d'être « possédés » par les esprits ancestraux des Zulu, leurs ennemis qui les attaquent fréquemment quand ils doivent traverser des contrées étrangères, les suivant ensuite dans leurs migrations subséquentes. Cette *possession-agression* s'exprime par des troubles psychosomatiques : perte de conscience, hoquet incoercible, cachexie, douleurs dans la poitrine, boitement subit et durable, comportements agressifs ou seulement excentriques. C'est ce que les Thonga appellent la « folie des dieux ». Au cours du rite thérapeutique, le guérisseur provoque et règle la possession à l'aide de chants ; subitement le malade se jette sur l'animal sacrifié, suce le sang avec avidité puis, en le recrachant, expulse l'esprit qui le tourmente.

Le second type, au contraire, procède de *l'épiphanie* :la puissance qui possède exalte, enrichit, métamorphose le possédé, et cette fois l'exorcisme n'a plus lieu d'être ou ne joue, nous le verrons, que dans un premier temps. Cette possession hautement bénéfique, tant pour le sujet que pour le groupe, est authentiquement religieuse, pleinement assumée par une initiation qui est *adorcisme*, source de certitude et paix vécue. Le sujet élu peut apprendre auprès d'un ancien comment provoquer l'arrivée du dieu dont il devient lui-même le prêtre et le servant. Ainsi les divinités descendent-elles vers leurs fidèles, les « montent » ou les « habitent », opérant en eux une transformation profonde et durable. Les Songhay du Niger, les Éthiopiens de Gondar, les Yoruba du Nigéria et du Bénin fournissent des exemples topiques de cette attitude. Certes les deux

formes s'expriment souvent – du moins avant l'intervention du groupe social qui extirpe l'âme étrangère (premier cas) ou consacre sa présence (deuxième cas) – par des comportements semblables (désordres psychomoteurs, hystérie, cataplexie, hébétude, mutité ou logorrhée...) ; et dans les deux situations la collectivité se sent également concernée tant il est vrai que le bien et le mal ne s'attachent que rarement à l'individu isolé. Toutefois, *téléologiquement, la distinction est importante.* L'adjonction d'une âme nouvelle provoque la destruction de la personnalité dans la possession maléfique et sa promotion dans la possession bénéfique. La signification sociale des deux attitudes diffère également : tour à tour exorcisme ou adorcisme, soin du malade ou exaltation de l'être possédé, avec, parfois, sacralisation et intronisation. Dans la première perspective, on se rapproche de la magie, mais avec la seconde on baigne dans le mysticisme. Se plaçant dans une perspective structuraliste, Luc de Heusch[257] propose une analyse qui nous semble fondamentale concernant les rapports possession/chamanisme.

ADORCISME	EXORCISME
Chamanisme A	*Chamanisme B*
(retour de l'âme)	(extraction d'une présence étrangère à soi)
POSSESSION A	POSSESSION B
(injection d'une âme nouvelle)	(extraction d'une âmenouvelle étrangère à soi)
(Songhay)	(Thonga)

[257] Luc de Heusch, « Possession et chamanisme », in *Les Religion africaines traditionnelles,* Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 148.

« Le rapport dieu-homme est inversé lorsqu'on passe du chamanisme à la possession. Par ailleurs, les structures particulières de l'un et de l'autre (A etB) se correspondent en tête-bêche. Le chamanisme A comme la possession A (Songhay) sont les modalités de l'adorcisme, alors que le chamanisme B comme la possession B (Thonga) sont des modalités de l'exorcisme. Le chamanisme évolue essentielle sur le plan de la magie ; la possession est système religieux ou magico-religieux, postulant un collectif et une attitude plus respectueuse devant le sacré que le chamanisme. Par leurs aspects thérapeutiques primaires ou secondaires, les techniques relèvent de la psychanalyse ; les techniques de possession méritent d'être rapprochées de l'électrochoc ». En outre, les cultes de possession authentiques transcendent toute thérapeutique psychosomatique : « Ils tendent, au moins dans certains cas, à n'être plus que pure épiphanie, dialogue sans interprète avec les dieux. Si la crise nerveuse du chaman sibérien ou amérindien ressemble du point de vue *clinique* à celle du possédé songhay, une différence sociologique importante s'ajoute aux distinctions phénoménologiques, le chaman magicien est, dans l'univers sacré qu'il affronte, un héros solitaire ; dans la possession authentique, les fidèles forment une association culturelle, les transes se déroulent le plus souvent en série, forment un spectacle qui tient de la *commedia dell'arte.* En effet, chaque possédé connaît la trame générale de son rôle divin, elle lui a été enseignée cours d'une initiation. Les cultes de possession authentiques sont des religions initiatiques. Chez lesSonghay du Niger comme en Haïti, la première crise depossession, brutale, anarchique, n'est pas une maladie, mais le signe d'une élection. Le dieu ne veut pas tourmenter, il cherche à communiquer par 1'intermédiaire d'un corps humain. L'initiation, dès lors, ne consiste pas à chasser le dieu, à l'exorciser comme c'est le cas dans la possession authentique, malheureuse (Thonga) ; mais à l'assumer, à s'accommoder de lui, à se livrer corps et âme à lui au terme d'un apprentissage » [258]. Toutefois, si les cultes chamaniques

[258] *Ibid.,* pp. 148-149.

caractérisent plus spécialement les populations mongoliques et amérindiennes, les cultes de possession appartenant plutôt aux aires culturelles négro-africaines et négro-américaines, n'oublions pas que l'Afrique noire peut connaître des cas de chamanisme authentique [259].

Possession par les esprits ou par Dieu

Le cas de possession par les esprits, le seul dont nous ayons fait état jusqu'ici, semble le mieux connu desanthropologues, peu importe d'ailleurs que le sujet se sente « habité » par un seul génie et toujours lemême (comme chez les Yoruba) ou par plusieurs, successivement au cours d'une même cérémonie ou lors de cérémonies différentes (comme chez les Bantu). En dehors des exemples déjà mentionnés – *Zar* des Éthiopiens de Gondar, *Holey-Buri* des Songhay, folie des dieux des Thonga – citons plus spécialement le *Bori* des femmes hausa du Niger, le *N'doep* des Wolof-lebouau Sénégal, le *Lup* des Serer à propos desquels nous reviendrons longuement ([260]). Schématiquement trois stades Se présentent : *la crise de possession* exprimée par un jeu de symptômes le plus souventà caractère pathologique ; une *initiation-*

---

[259] Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais,* Paris, Gallimard, 1971, pp. 273-280.

[260] Sur le *Bori,* voir Jacqueline Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession. Contribution à l'étude du bori hausa*, Paris, Anthropos, 1972 ; « Les Juments des dieux, rites de possession et condition féminine en pays hausa », *Études Nigériennes,* n° 21, 1967 ; « Culpabilité, somatisation et catharsis au sein d'un culte de possession : le bori hausa (Niger) », *Psychopathologie Africaine,* n° 2, 1970.

Sur le *N'doep,* voir Andreas Zempleni, « La dimension thérapeutique du culte des Rab, N'doep, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof », *Psychopathologie Africaine,* 1966, Il, 3, pp. 295-439 ; *L'interprétation et les thérapies traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou*

(Sénégal), Thèse de Doctorat, Paris, Ronéoté, 1968. Sur le *Lup,* voir Henri Gravrand, « Le Lup Serer. Phénoménologie de l'emprise des Pangol et psychothérapie des

guérison obéissant à des rites complexes et minutieux avec des attitudes de prostration et de soumission, des chants et des danses, des sacrifices sanglants, des actions purificatrices : il s'agit le plus souvent de reconnaître la nature du génie qui possède *(Zar* éthiopien ; *Rab* des Wolof-lebouet *Pangol* des Sererau Sénégal), donc de le nommer, puis de le discipliner en lui faisant quitter sa victime (exorcisme) et de le localiser ensuite dans un autel construit à cet effet (*samp* des Wolof-Lebu) dont le possédé-élu deviendra prêtre ; enfin des *manifestations de possession* (adorcisme) cette fois provoquées et non plus subies, à caractère religieux et non plus pathologique : il y a ici un authentique glissement de la nature à la culture, du déterminisme à la liberté.

Une analyse plus fine introduirait entre ces « cultes » (qui n'en sont pas vraiment : de fait l'expression est impropre ; tout au plus la possession rend-elle possible ultérieurement un culte au génie discipliné, maîtrisé dans l'autel) un certain nombre de différences. Notamment en ce qui concerne la nature des génies : étrangers ou autochtones ; telluriques ou sociaux [divinités lignagères, ancêtres comme les *Rab* chez les Wolof ou les*Pangol* chez les Serer (Sénégal) ([261])...]. Ce *mysticisme des intermédiaires* pour reprendre l'expression de Roger Bastide ([262]), serait l'un des traits les plus typiques de la « spiritualité » nègre (il n'y aurait pas vraiment, dans l'animisme, un mysticisme des Saints).

Il existe encore d'autres nuances ou, si l'on préfère, d'autres variables : possessions individuelles« privées » (Serer) ou lors des cérémonies publiques (Wolof-Lebu), ou franchement collectives comme

possédés », *Psychopathologie Africaine,* 1966, II, 2, pp. 195-226.

[261] Sans oublier la personnification d'attitudes individuelles fantasmatiques ou libidinales. Ainsi Sheila S. Walker *(Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-america,* Leiden, E J. Bull, 1972, pp. 157-158) distingue-t-elle trois types de possession que nous ne pouvons rappeler.

[262] Roger Bastide, « Discussion », in *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire,* Paris, PUF, 1965.

chez diverses populations de la civilisation interlacustre d'Afrique centrale ([263]) ; fréquence des danses : Hausa, Songhay, Wolof-Lebu, *Bori* importé par les Dendi (Togo, Bénin) et surtout le *Bio-N'kuro* chez les Barina au Bénin ou leur rareté ; Fon et Yoruba du Bénin et du Nigeria ; raisons diverses de la possession (amour de l'ancêtre pour ses survivants, désir de resserrer les liens avec eux... ou hostilité, vengeance... ou punition, rappel à l'ordre) ; existence ou inexistence de transes ; présence ou absence de médias physiques (plantes hallucinogènes comme dans le *bwiti* des Mitsogo et des Fang au Gabon...).

On connaît aussi des formes de possession par l'Être suprême, des unions mystiques proprement dites qui procèdent, nous y reviendrons, d'une double verticalité, ascendante (mouvement du fidèle vers Dieu) et descendante (Dieu qui vient au secours du fidèle). Elle est bien connue des Mosi (contemplateurs *baghba* ou *buguba* selon les régions), des Dogon (contemplateurs *binukedine),* des Ashanti (prêtres « extasiés » permanents quasi divinisés qui n'ont pas besoin de la transe pour appréhender les choses divines des femmes *woyo* ([264])qui, par le biais de la transe, entrent périodiquement en contact avec la divinité). C'est surtout l'exemple *bambara* qui reste le plus célèbre grâce aux remarquables travaux que lui a consacrés Dominique Zahan ([265]). À condition de négliger les paliers *(dyow)* intermédiaires, l'itinéraire que suit l'initié le conduit de la connaissance de soi *(N'domo) à* celle de Dieu

---

[263] Luc de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre,* Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1966, pp. 249-353.

[264] R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti,* Londres, Oxford University Press, 1927 (Reprint 1959).

[265] Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara. Le n'domo, le* kɔrɛ*,* Paris, Mouton, 1960 ; *Religion, spiritualité et pensée africaine,* Paris, Payot, 1970 ; Dominique Zahan et autres, *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire,* Paris, PUF, 1965, pp. 263 et suivantes.

(kɔrɛ). « Connaissance de Dieu, déification de l'homme, trop plein de la plénitude, ennoblissement de l'homme, voilà tout ce qu'est le *kɔrɛ* par excellence... Sa valeur éminente résulte du fait qu'il rend l'être humain égal à Dieu, qu'il déifie ceux qu'il *tue*, c'est-à-dire qu'il les rend immortels comme le ferait une sorte de sacrement consistant à octroyer aux mortels l'éternité de Dieu » [266].

Encore devrait-on, pour être plus précis, rappeler que le *kɔrɛ*, à son tour, sur le chemin de la spiritualisation progressive, de la sublimation par la douleur et la mort des sens, comporte différentes étapes. Ainsi distingue-t-on quatre niveaux :

- celle des kɔrɛ *dugaw* – « *vautours* » du kɔrɛ – où l'homme devient l'épouse de la divinité ;

- celle des *kurumaw* –« bosselés » : allusion aux cicatrices provenant des blessures que les initiés s'infligent eux-mêmes à l'aide d'épines, opération qui symbolise la défloration de la femme et le sacrifice de soi – où s'actualise la prise de possession par Dieu ; en réalisant la théomorphose, l'initié « subit comme une nouvelle mariée la défloration de son âme sans laquelle son sacrifice serait stérile » ;

- celle des *dyaraw* –« lions », expression de la grandeur, de la noblesse, de la sérénité de Dieu : « Après son mariage et après sa *fécondation,* l'adepte prend place à côté de son *époux,* il devient royal comme lui et acquiert des prérogatives de commandement. *L'homme lion,* du point de vue mythique, touche à l'identité avec Dieu mais ne la réalise qu'à l'étape suivante, la dernière » ;

- celle des *karaw* où l'initié parvient à l'identité avec la divinité : « Il est *le même que l'Autre* ou mieux, *le même et l'Autre, il arrive à l'Autre* » ([267]). La voie mystique du kɔrɛ est « une ascension vers le

[266] Dominique Zahan, *op. cit.,* 1970, p. 209.

[267] *Ibid.,* p. 218.

mariage et l'union intime avec Dieu », ou encore « une échelle permettant de monter jusqu'à l'être divin. Plus l'on s'élève, plus profonde est l'union avec l'être convoité ». Ce qui en outre mérite d'être noté, c'est que tout se passe comme si au cours de cette expérience, en s'approchant de la divinité « l'homme changeait son apparence sexuelle pour se rapprocher de la féminité » [268].

Possession avec ou sans transes

La possession avec transes semble n'être qu'un phénomène exceptionnel dans l'Afrique traditionnelle [269]; et le fait qu'on la trouve plus spécialement aux points de rencontre de l'Afrique blanche islamique et de l'Afrique noire « animiste » tend à faire croire qu'il s'agit bien là d'un emprunt. Plus précisément, l'Afrique traditionnelle ne pratique la transe que lors des initiations de néophytes : tel est, notamment, le cas des Fon et des Yoruba (Bénin). En revanche, les transes semblent devoir se multiplier dans les milieux acculturés, plus spécialement islamisés *(Bori* des Hausa, *N'doep* des Wolof-Lebu, danses de possession des Songhay, etc.) : n'est-il pas significatif, par exemple, que les Serer, beaucoup moins acculturés et urbanisés que leurs voisins les Wolof, ignorent la transe (et ses violences) et que celle-ci n'apparaît jamais dans les cas de possession (toujours sereine) par l'Être Suprême ? Il y a, d'un côté,une « transe sauvage » et de l'autre une « transe réglée », apprise lors de l'initiation, en liaison avec lesrythmes musicaux, celle-ci l'emportant le plus souvent sur celle-là. Ainsi, en Afrique noire, la transe n'estpratiquement jamais épidémie collective : seul l'initié – ou le malade – se trouve affecté, au moment voulu : l'audition du rythme du dieu qui possède ; etsi, d'aventure, le sujet

[268] *Ibid.,* pp. 218-219.

[269] Malgré les remarques de Baumann et Westermann qui évoquent des possessions avec transes chez certains Bantu matrilinéaires de la frontière Zamba-Angola. Voir : *Les Peuples et civilisations de l'Afrique,* Paris, Payot 1948, pp. 158-159.

manifeste des troubles trop violents, trop désordonnés, il sera calmé (le plus souvent on lui pose la main sur la nuque) par le maître des cérémonies ou un proche parent ou lechef de lignage ([270]). Comme l'écrit Roger Bastide,«ilfaut briser la résistance du corps pour le rendre docile à la volonté de son cavalier divin » ; en effet latranse n'est pas « arrachement au monde des règles – elle est toujours domestiquée » [271]. On ne peut manquer d'évoquer le problème du médiumnisme qui se trouve par exemple au centre des préoccupationsreligieuses des Kuba et des Luba du Katanga [272]. « Les grands héros du passé, les *vidye,* communiquent avec les hommes par le truchement demédiums occasionnels ou permanents. Les premiers prophétisent à l'endroit même où réside l'esprit, les seconds sont consultés par des clients,ils*éveillent* les esprits. Cette qualité d'éveilleurs est significative du caractère *actif* de la transe médiumnique, la situant déjà, structurellement, dans la zone duchamanisme » [273].

---

[270] Roger Bastide, *op. cit.,* p. 83, introduit une nouvelle variable qui distingue les *Transes stéréotypées* déterminées par les mythes, qui en modèlent du dehors le cours et les manifestations, ainsi chez les Yoruba ou les Fon, et les *Transes spontanées,* créatrices au contraire de mythes, animatrices de spectacles renouvelables et renouvelés, comme celles des Zar étudiés par Leiris. Et nous pourrions ajouter à ces variables internes d'autres variables, externes, que nous tirerions des sociétés globales à cultes de possession, sociétés matri- ou patri-linéaires, sociétés lignagères ou sociétés stratifiées et hiérarchisées, qui ont, elles, des chances d'être plutôt des variables fonctionnelles que des variables structurelles.

[271] *Ibid.,* pp. 93-94.

[272] Jean Vanina, « Les Croyances religieuses des Kuba », *Zaïre*, tome XII, n ° 7, 1958.

[273] Luc de Heusch, *op. cit.,* 1971, p. 271.

Présence ou absence de théâtralité

Il est encore possible de classer les phénomènes de possession selon leur degré de théâtralité. Si ce dernier semble totalement absent dans le cas de possession par un esprit maléfique, il se manifeste sous la forme de *théâtre sacré* dans les guérisons des possédés éthiopiens (*Zar*), songhay (culte des *Holey),* hausa *(bori),* Wolof-lebou*(N'doep)* ;il s'exprime plus directement dans le Vaudou haïtien ou dans le bori actualisé en ville (moyen de salut médical, psychique, voire métaphysique dans le cas du Vaudou ; défoulement collectif à caractère érotique dans le *bori)* pour atteindre son point culminant dans l'initiation dahoméenne au culte des *vodum* de laquelle toute préoccupation thérapeutique a disparu. Enfin n'oublions pas que l'attitude du sujet possédé s'avère aussi variée. Très active dans l'ascèse mystique, elle semble passive dans les phénomènes pathologiques où le sujet se sent (imaginairement) envahi par l'ancêtre. Rappelons en outre, le caractère réglé de la transe [274] et le rôle du rite qui permet de glisser de la possession subie (d'où l'exorcisme) à la possession voulue (d'où l'adorcisme). Dans certains cas, notamment s'il s'agit de prophétisme, il est aussi juste de dire, par exemple avec E. E. Evans-Pritchard, que l'homme est possédé par le génie de l'air ou qu'il possède cet esprit [275]. Si bien qu'en dernière analyse, hormis les exceptions réellement pathologiques, ou bien la dimension « activité » l'emporte franchement (possession par Dieu), ou bien nous avons affaire à un jeu dialectique activité/passivité où le premier terme, malgré tout, s'impose au second (possession par les génies).

---

[274] Ce qui nous a frappé, dans les nombreux rites que nous avons observés, c'est le fait qu'à un moment donné, l'homme en état de convulsion, yeux exorbités, écume aux lèvres, s'arrête comme à un signal, se rhabille et part tranquillement comme si rien ne s'était passé. Et pourtant son état de transe n'était pas simulation.

[275] E. E. Evans-Pritchard, *Nuer religion,* Londres, Oxford University Press, 1956, pp. 287-310.

Signification de la possession

Nous sommes ainsi en présence d'un phénomène d'une rare complexité dont on peut, tout au plus, entrevoir les deux dimensions principales qui parfois s'amalgament.

La fonction religieuse par excellence

Elle se manifeste aussi bien dans l'acte d'union à Dieu – appelé improprement possession par Dieu – que dans la possession par les esprits.

Dans le premier cas, nous sommes en présence des formes les plus riches et les plus significatives de la mystique négro-africaine. La mort devient aux yeux du mystique bambara « union et mariage » : quand on enterre un « kɔrɛ*duga* », ne dit-on pas qu'on va à un mariage ? Le mot même de « mort » n'est-il pas prohibé en cette occasion ? Toujours est-il que la quête de la paix et la saisie de la certitude trouvent ici leur paroxysme.

Dans le second cas, l'intention semble différente puisqu'il faut, avant tout, « incarner les dieux » : être« monté» par un génie, plutôt par une « entité » – même provisoire ; le possédé a devant lui tel dieu (telle déesse) et le traite comme tel. Dans la société traditionnelle, il importe de fournir aux puissances numineuses un *temple vivant* pour qu'elles puissent intervenir plus directement en faveur des fidèles : d'où l'existence de confréries organisées dont le but premier reste l'harmonie des hommes, de la société, du cosmos (Fon, Yoruba). Dans les sociétés acculturées, il est plutôt question non seulement d'élargir le cadre trop restreint de la religion lignagère ou villageoise mais aussi et surtout de combler le *vide culturel* provoqué par la disparition partielle de l'animisme que l'Islam ou le christianisme n'ont pu combler. Ainsi la possession *bori* hausa permet à la société perturbée par l'éclatement des clans « d'atteindre un équilibre en recréant, par le

phénomène de l'incarnation, une intimité avec ses dieux » [276]. En bref, qu'elle soit initiation à Dieu (kɔrɛ bambara) ou possession par l'esprit (Fon, Yoruba, Hausa), la spiritualité négro-africaine vient resserrer l'union des hommes, de Dieu ou des dieux, pour le plus grand bien de la communauté : il y a bien là un imaginaire de salvation d'une incontestable richesse dramatique.

Les fonctions secondes

Bien que secondes religieusement, les finalités dont nous allons parler apparaissent sociologiquement et psychologiquement fondamentales. Il semble indiscutable en effet que la transe et les phénomènes de possession soient des éléments très importants d'épanouissement pour les adeptes et de contrôle de l'inconscient par la société ([277]). La théâtralité par exemple, dont on sait que malgré les apparences elle reste minutieusement codifiée, s'apparente à la fête dont elle reprend les diverses fonctions de catharsis. « En jouant ses conflits, ses complexes et ses tendances cachées, le Noir se délivre » ; il y a là une sorte de confession « qui ne serait pas parlée, qui serait jouée, une cure motrice dans l'exaltation musculaire de la danse au lieu d'être une cure horizontale sur un divan, dissimulé dans la pénombre d'une clinique » ([278]). La danse de possession devient un psychodrame non plus sauvage mais organisé par le groupe, dans le prolongement de ses traditions retrouvées. Si nous négligeons les cas de pure théâtralité (Fon, Yoruba, Nyoro), on ne peut manquer d'être frappé par le sens thérapeutique

---

[276] Jacqueline Monfouga-Nicolas, *op. cit.,* pp. 324 et suivantes.

[277] On sait par ailleurs que la femme *bori* présente souvent les caractères de la névrose hystérique à valence homosexuelle.

[278] Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse,* Paris, PUF, 1950, pp. 251-252, 2e édition, 1972. Voir également Jacqueline Monfouga-Nicolas, op. *cit.,* pp. 349 et suivantes.

des « cultes » de possession ; ce qui constitue une autre façon de retrouver la paix et la voie des certitudes.

Il faut encore déceler, sous les rites de possession, un certain retour aux solidarités communautaires, familiales ou lignagères entamées par la modernité ou la vie urbaine. Tel est le sens profond des *N'doep wolof-lebu.* Marie-Cécile et Edmond Ortigues n'ont-ils pas souligné que « ce que la thématique des *Rab* met au premier plan, c'est la référence aux images parentales (au sur-moi...) » ?Se dire tourmenté par les *Rab* équivaut à se sentir invité à resserrer les liens avec les ascendants... » ; « avec les *Rab,* la maladie est prise en charge par les ascendants » ([279]). De fait, la pulsion individualisante, fréquente en milieu urbain, crée un désaccord entre la loi des ancêtres et les désirs personnels d'affirmation ou de réussite, source de somatisation ou pour le moins de traumatisme. L'acte de guérison ne peut se réaliser que dans la fusion imaginaire à la fois publique – puisque c'est l'unité du groupe qui est en jeu – et violente – car il s'agit de provoquer l'anéantissement de l'individualité, et dans la soumission totale du sujet au *Rab* [280]. « Se laisser investir, puis fusionner avec son double, le *Rab,* c'est effacer les fondements de sa propre identité, c'est mourir » ([281]).Interprété en termes plus sociologiques qu'analytiques, le phénomène de possession devient technique de contre-acculturation. Délaissés par l'Islam, les *Rab* wolof ou les *Iska* hausa se vengent (traduction symbolique de l'auto-agression) en envoyant malheurs et maladies afin d'aider à la reconstitution de leur culte. « La fonction de conservation sociale des anciennes chefferies s'appuyant sur les confréries de possédés pour justifier leur pouvoir, devient, dans une Afrique décolonisée, une

[279] Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Œdipe africain,* Paris, Plon, 1967, pp. 153-163.

[280] C'est pourquoi le *lup serer,* en milieu rural nettement moins déformé par la poussée individualisante, ne comporte ni cet aspect violent ni cette forme publique.

[281] Andreas Zempleni, *op. cit.,* pp. 418-420

fonction de révolution sociale, en ordonnant, par la voie des Esprits incarnés, le progrès économique et le changement technique aux sujets en attente des paroles de l'au-delà. L'histoire détermine donc les changements fonctionnels ; mais réciproquement, les types de fonction peuvent, peut-être, éclairer, indirectement, les cheminements de ces cultes » [282].

La fonction sociale de la possession se manifeste en d'autres circonstances. Ainsi devient-elle éventuellement un instrument relativement efficace par le biais duquel les groupes ou couches opprimés récupèrent un peu de puissance ou tendent à s'imposer. Ceci pourrait en partie expliquer un fait que nous avons déjà souligné, l'importante valence féminine du phénomène, surtout en milieux patrilinéaires ou islamisés : toujours est-il que chez les Wolof-lebou si le maître des cérémonies du *N'doep* est un homme, il doit s'habiller en femme pour officier. C'est ce même désir de compensation, de récupération de puissance, qui explique qu'en Égypte, au Soudan et surtout en Éthiopie, la possession soit utilisée par les strates sociales dominées comme l'a souligné Maxime Rodinson ([283]) contre les couchesdominantes ou quelle puisse devenir un moyen de capter les

---

[282] Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse, op. cit.,* 1972, pp. 85-86. De nombreuses raisons ont été invoquées pour expliquer cela : discipline islamique qui s'imposerait avec plus de contrainte à l'homme qu'à la femme (les hommes lebou sont musulmans, les femmes pratiquent un syncrétisme animisme-islam) ; le rôle historique ou mythique des femmes, par exemple chez les Hausa ; l'importance du phénomène de fécondité féminine et, par voie de conséquence, de la stérilité qu'il faut vaincre (d'où les liens étroits possession/cultes agraires ; la femme *bori* est sollicitée pour faire tomber la pluie) ; le psychisme « plus malléable » de la femme qui se sentirait plus facilement habitée par les dieux ; le glissement du rite de la société globale au niveau de la confrérie : cette perte de prestige fait que l'homme abandonnerait la possession aux femmes, etc. Bien que non essentiels selon nous, ces facteurs doivent être pris en considération.

[283] Maxime Rodinson, *Magie, médecine, possession en Éthiopie,* Paris, Mouton, 1967.

forces du colonisateur tout en se gaussant de lui – tel est le cas de ces *hauka* que Jean Rouch a si bien dépeints dans son film *Les Maîtres fous.* Il est en tout cas indiscutable qu'un phénomène tel celui du *Bwiti* fang, à la fois retour aux ancêtres et réinterprétation des cultes chrétiens, religion à mystère et de salut personnel autant que processus contre-acculturatif, peut s'interpréter comme une arme de combat aux mains d'une société particulièrement meurtrie, désorganisée, déstructurée par l'impact colonial.

Types	Modalités			Fonctions		Qualité
Possession par Dieu	Vertica	Transes	Dialecti	Recherche de la	« Spiritualité » dominante	Toujours bénéfi
	Ascendante	Sans	Adorcisme			
Possession par les « esprits » : génies, ancêtres « intermédi	Descendante	Avec (possession acculturr	Exorcisme		« Spiritualité » concurrencée par la fonction sociale ou psychologique (catharsis, thérapie, contre-acculturation)	Malé fique
			Exorcisme puis			Malé fique
		Sans ou transe exceptionnelle	Adorcisme type			Béné fique

Inversement, et Roger Bastide l'a souligné, notamment au sein des sociétés à chefferies ou à royauté, on peut assister à la « manipulation de la fonction de prophétie en vue de contrôler politiquement les sujets dominés » et même aujourd'hui « à leur utilisation en vue du développement économique et social en le faisant justifier par les dieux parlant au cours de crises extatiques » [284].

[284] Roger Bastide, *op. cit.,* 1972, p. 85.

Spiritualité et mysticisme

Il semble donc pratiquement impossible de séparer la possession de son contexte sociologique (d'où la distinction entre la *possession-tradition* et la *possession-acculturation)* et de ses fonctions sociales (définition d'un statut : celui de guérisseur par exemple ou celui de membre d'une confrérie : fonction d'intégration ;sans négliger son rôle de contre-acculturation). C'est pourquoi la possession implique presque toujours l'initiation [285].

En fait, tout se passe comme si, schématiquement, nous étions en présence d'une double spiritualité que l'on pourrait se représenter sous la forme du tableau ci-dessus.

Ce qui frappe dans cette pluralité (possession par des génies étrangers, par des génies locaux, par Dieu : possession-tradition ou possession-acculturation ; présence ou absence de théâtralité ou de visée thérapeutique), c'est un certain nombre de traits dominants.

Certains ont déjà été mis en évidence : *souci constant de trouver la paix et la certitude* [286] tant pour le sujet que pour le groupe (la possession n'a rien del'isolement hautain dans une tour d'ivoire ; elle est d'essence sociale) ; puis *importance de la règle* : la transe, quand elle existe, est contrôlée (pas de mysticisme sauvage mais un mysticisme cultivé, sociologisé).

Un second trait caractérise le *type de verticalité.* Certes l'initié bambara du kɔrɛ s'élève vers Dieu :il y a là un « sentiment profondément vécu de participation à l'existence d'un Dieu sans partenaires, intérieurement senti comme unique, immense, caché, riche, brûlant, juste et bon » ; son expérience est en un sens « l'imitation et le

[285] Jacqueline Monfuga-Nicolas a bien décrit la « préparation » que subit la femme *bori*, *op. cit.,* pp. 99-139.

[286] Le mysticisme africain est à la fois un *phénomène* du sacré et une « religion sociale en ce sens que la fonction de chaque descente du dieu c'est d'apporter une certaine prospérité ou un certain bienfait à la communauté villageoise ». (Roger Bastide, *op. cit.,*1965, p.141).

prolongement de la vie de ce Dieu » [287] ; d'où l'importance de l'ascèse (épreuve du feu, justifications, déchirements de la chair avec les épines), de la maîtrise de soi, de la connaissance (initiation), de la mort symbolique. Et pourtant cette identification « ne résulte pas en réalité du mouvement de l'homme vers Dieu mais plutôt de la descente de Dieu dans la personne humaine. L'initié au kɔrɛ est transfiguré grâce à une sorte d'incarnation de la divinité en lui » ([288]). C'est pourquoi – et ceci nous rapproche singulièrement de la mystique chrétienne –nous avons parlé de*spiritualité ascendante/descendante.* Précisément, cette verticalité descendante caractérise tout uniment lapossession par les génies ou les ancêtres : c'est ainsique la femme *bori, jument des dieux,* est « » par le génie bénéfique : celui-ci descend dansla tête puis envahit tout l'être ; il est curieux deconstater que chez les « Maîtres » qui pratiquent un rite marginal et contestataire, les génies pénètrentpar le bas, ils entrent par les pieds ! Enfin, non seulement la dimension utilitaire (la descente du Dieu profite à la communauté) et sociale (il s'agit d'un jeu codifié qui peut définir appartenance à une confrérie) de la possession doit être évoquée – ce que nous n'avons pas manqué de faire –, mais aussi sa *portée cosmique,* notamment si lesdieux qui possèdent s'apparentent, au moins niveau symbolique, aux forces cosmiques : « D'où participation profonde à l'esprit du feu, de l'eau [...], c'est à partir de là qu'il faudrait partir pour distinguer [...] les filles du feu, les filles de l'eau, les filles de la terre, les filles de la guerre ou les fillesdes minerais métallurgiques » ([289]). Toujours est-ilqu'après l'absorption de l'eboga, l'adepte du *bwiti* mitsogo éprouve de façon étonnamment vive et lucide le contact avec l'essence du monde, l'Énergie cosmique universelle qui, avec l'Être suprême et l'Ancêtre, constitue « la trinité ontologique ». La notion même de l'« extase »

---

[287] Dominique Zahan, *op. cit,* 1960, p. 350.

[288] *Ibid.,* p. 347.

[289] Roger Bastide, « Discussion », *op. cit.,* 1965, p. 140.

procède de cette orientation cosmologique à la fois sublimée, transcendée et pourtant immanente.

Sans doute est-il difficile d'en dire davantage d'autant que l'homme noir « se refuse à traduire en paroles une expérience qu'il tient pour ineffable »[290]. Le mysticisme africain existe ; il n'est ni mysticisme primitif ou sauvage, ni folie collective[291]. « Il est comme les autres une forme authentique et passionnante, complexe et belle du mysticisme. Une des sources où les âmes altéréespeuvent étancher leur soif et boire le ciel »[292]. Seuls quelques privilégiés peuvent y prétendre, mais s'ils se distinguent du groupe, c'est pour mieux le servir et mieux s'y retrouver. D'autres types de possessions (tantôt religieuses, tantôt magiques) se rapprochent peu ou prou de l'élan mystique, d'autres formes de langage ou d'imaginaire social desquelles le groupe social tire toujours quelque profit, ne serait-ce que pour se maintenir, se reconstituer, retrouver la paix, se donner des raisons de croire et d'espérer...

---

[290] Dominique Zahan, *op. cit.,* 1960, p. 351. Roger Bastide souligne également que le Noir « ne se livre pas à l'introspection comme nos mystiques chrétiens, il ne sait pas décrire à l'aide de mots son expérience intérieure » *(Le Candomblé de Bahia. Rite Nagô),* Paris, Mouton, 1958, p. 196).

[291] Malgré l'hystérie collective des « Maîtres fous » *(hauka)* dont nous parle Jean Rouch. Toutefois, outre qu'il s'agit, ici, d'un fait marginal, rappelons que, dès que le Maitre de cérémonie l'exige, tous les troubles cessent, tout rentre dans l'ordre : le comportement anomique reste donc socialement maîtrisable. En revanche, la dimension pathologique individuelle parait évidente en de nombreux cas de possession par les génies : on connaît en tout cas les déviances de la femme *bori.* Voir Georges Devereux, « Normal and Abnormal ; the key problem of psychiatric anthropology », *in Somes uses of anthropology : Theoretical and applied,* Washington, 1956.

[292] Roger Bastide, *op. cit.,* 1959, p. 16.

Place du corps, moyen de gérer la vie quotidienne [293] avec ses aléas, accès possible à la transcendance, spectacle, thérapie, liturgie selon les cas, la possession en Afrique demeure bien une forme privilégiée d'expression socio-culturelle régulatrice au sein de laquelle l'imaginaire et le symbole se taillent la part du Lion.

Louis-Vincent THOMAS

Professeur émérite d'Anthropologie et de Sociologie Sorbonne, Paris V

Président de la Société de Thanatologie

Président des Nouvelles Études Anthropologiques Président de LANDS-France

[293] Sans oublier la part qui revient à l'économie, aux dons et contre-dons rejoignant l'économie quaternaire d'ostentation.

Albert de Surgy. *Transe et possession cérémonielle au sud du Togo*

Une possession se conçoit comme l'intrusion dans un sujet d'une puissance extérieure à lui venant s'emparer de la direction de ses pensées et de son comportement. Il serait toutefois abusif d'y inclure de simples déterminations de nos comportements par des facteurs extérieurs. Si nous devions l'entendre ainsi nous nous découvririons possédés à tout instant : par l'air du temps, par les images étalées sous nos yeux, par le stylo que nous utilisons, par les mots qui nous viennent à l'esprit, par les amis en fonction desquels nous choisissons notre tenue et élaborons notre discours, par le projet ou l'œuvre d'art qui nous préoccupe, etc. Telle est en effet notre condition d'être vivant que nous subissons constamment la pression, inhibitrice, contraignante ou excitatrice, des personnes et des choses qui nous entourent. Mais être influencé de la sorte n'implique nullement d'être possédé. Par ailleurs, il serait tout aussi exagéré d'en parler pour caractériser l'ardeur passionnelle avec laquelle nous accomplissons de plein gré un travail ou nous livrons à un plaisir, ou encore l'ivresse avec laquelle nous nous abandonnons parfois pour fusionner dans une même atmosphère avec l'esprit d'un groupe. Le terme mérite d'être réservé à des intrusions au poste de commande de notre organisme de forces d'un autre monde.

Cela dit, il resterait déraisonnable d'y rapporter tous les phénomènes paranormaux nous donnant l'impression de pâtir d'un envahissement par de telles forces. En particulier les effets des charmes magiques ou des envoûtements en diffèrent nettement pour la plupart. Nous ne sommes pas dirigés par la puissance d'un maléfice, nous en sommes seulement affligés comme par un accident ou une maladie. Enfin, l'usage tend à en restreindre le diagnostic à des états où le sujet se comporte de la façon la plus étonnante, effrayante parfois, paraît

succomber à un invisible assaut, entre en transe et perd conscience de sa personnalité habituelle. De ce fait on l'assimile spontanément à une aliénation plus ou moins grave ou temporaire ne pouvant résulter que d'un dérèglement psychique ou d'une initiative de mauvais esprits, tout au moins d'esprits inférieurs ne servant pas la cause divine, à exclure du champ de la vraie religion. Une telle opinion ne cadre cependant pas avec les données de l'ethnographie qui nous présentent des possessions ayant au contraire des répercussions psychiques et sociales bénéfiques, remplissant lors de manifestations religieuses une fonction théophorique, apparemment subies avec plaisir par des personnes aussi saines que d'autres de corps et d'esprit.

Les tentatives d'appréhension du phénomène par la psychopathologie ou la démonologie semblent donc condamnées à un large échec. Malheureusement, du fait de notre appartenance à une société qui le maintient depuis fort longtemps dans un profond discrédit, nous nous trouvons bien mal armés conceptuellement pour en rendre compte. Dès lors, pourquoi ne pas nous intéresser de plus près aux explications qui en sont fournies et aux diverses modalités sous lesquelles il se présente chez des populations qui, sans honte, en font encore quotidiennement l'expérience ?

Pour ma part, sur la base d'observations réalisées au sud du Togo, c'est-à-dire sur une portion de l'ancienne Côte des Esclaves d'où proviennent les cultes vaudou importés aux Antilles et en Amérique latine, je voudrais surtout attirer l'attention sur le fait que les puissances qui possèdent ne sauraient être considérées comme véritablement étrangères à la personne ([294]), que toutes les possessions se développent sur la base d'un état de transe attribué à la submersion de l'esprit par un certain « souffle », que ce sont des mesures d'ordre

[294] Ceci rend d'ailleurs impropre l'emploi du mot possession. C'est à regret que je me conforme à l'usage que l'on en fait.

magique prises par les responsables du culte qui rendent une divinité capable ou non de posséder, enfin que la grande majorité des possessions sont le fait de fétiches et non de divinités ancestrales représentant avant tout les intérêts de la collectivité, ce qui empêche de les réduire à un jeu de facteurs purement naturels ou sociaux.

L'intériorité des puissances possédantes

Ce qui ne manque jamais de surprendre un observateur européen est la conception négro-africaine de composantes de la personne humaine extérieures au corps, pouvant être partagées par plusieurs individus. Pareille conception s'avère pourtant bien plus réaliste que la nôtre puisqu'elle prend acte de l'impossibilité d'être soi-même isolément et du fait que chacun est tout autant constitué par les relations qui le font vivre qu'il n'en est source.

Pour les Evhé tout ce qu'exprime notre vie sur terre a pour fondement une existence prénatale dans un « monde de l'origine » (appelé *amedzöphe*, littéralement le lieu où s'origine la personne) où nous avons élaboré un ensemble d'idéaux qu'il nous appartient ensuite de réaliser le mieux possible en trouvant la force de les imposer aux autres et à la nature. Privés de référence à ce monde-là, nous ne sommes plus qu'une simple chose ou une ombre inconséquente. Cependant, une fois nés, une fois coupé le cordon ombilical qui nous reliait à notre double placentaire, nous nous en retrouvons séparés par un espace infranchissable que symbolisent les étendues incultes de brousse et de forêt séparant le territoire du village de l'horizon auquel ses habitants n'ont pas accès, peuplées de créatures plus ou moins dangereuses à fréquenter ([295]).

---

[295] Pour plus de détails sur les conceptions traditionnelles présentées ici, je me permets de renvoyer à mon ouvrage : *Le Système religieux des Evhé*, Paris, L'Harmattan, 1988, notamment aux chapitres I, IV et VIII-1.

D'une part nos possibilités originelles n'ont pas été forgées de toutes pièces. Il nous a fallu les définir en puisant dans les éléments résiduels des existences de nos devanciers. Ces éléments sont analogues aux graines qu'une plante restitue au sol comme fruit de son épanouissement. Il ne nous a appartenu que de choisir ceux avec lesquels nous nous proposions d'ensemencer notre propre champ de culture. Notre existence repose donc sur une sorte de terrain enrichi par les restes de ce qui y a déjà été produit, constituant le lot commun de notre groupe (ou de nos groupes) d'appartenance. D'autre part, pour en obtenir un développement cultivé et non pas sauvage, nous méritant des honneurs spirituels, nous nous voyons contraints de faire appel à d'invisibles médiateurs, ancêtres et divinités, non seulement capables d'opérer dessus en notre nom, mais encore d'en protéger, contre toutes sortes d'accidents de parcours, les processus de réalisation assimilés à une gestation ou à un acheminement jusque sur terre.

Bref, nous ne pouvons nous atteindre et nous réaliser qu'à travers un monde peuplé par une multitude d'entités, d'esprits et d'âmes que nous pouvons grossièrement répartir en trois catégories :

a) Des puissances surnaturelles, représentatives de la loi et des volontés divines, capables d'inhiber ou débloquer l'expression de nos possibilités, autrement dit l'amorçage de la réalisation des objets de nos désirs. Il s'agit là de puissances célestes, intellectuelles, administratrices de la création, qui contrôlent le débouché du « monde de l'origine » et régulent intelligemment les productions de notre invisible champ de culture. Ce sont à elles que se réfèrent les objets de culte *vodu*. Ils constituent en effet un moyen d'entrer directement en rapport avec elles en tirant parti des empreintes subtilement conservées par toute parcelle de corps des forces ayant contribué à lui donner forme.

b) Des ancêtres dont l'âme (*ñöli*) est simultanément présente sur la terre où nous vivons, par son pôle imaginant (le *ku-luvhö*), et sur celle du « monde de l'origine » par son pôle vital (l'*agbe-luvhö*). Ils s'offrent eux aussi à établir pour nous un contact avec les puissances précédentes mais le font dans une perspective qui privilégie les intérêts de la collectivité au détriment parfois des intérêts individuels. Ils agissent en effet en tant que représentants sourcilleux de la tradition et veillent avant tout à assurer la continuité de l'évolution du patrimoine collectif et des structures sociales. Ce sont en somme les conservateurs et les gestionnaires des invisibles terres d'enracinement du groupe.

c) Toutes sortes d'esprits privés de mission sur Terre comme de droit de retour au « monde de l'origine », continuant d'errer à proximité des hommes dans l'espace intermédiaire. Ils ne représentent plus des principes d'organisation, des normes morales et des modèles de comportement, mais de multiples rémanences d'existences insuffisamment accomplies : des mobilisations spirituelles n'ayant pu aboutir à des réalisations conséquentes, devenues sources d'emportements à se précipiter vers tel ou tel type d'expérience affective.

Il s'agit, d'une part, des diverses variétés d'âmes de mauvais morts n'ayant pu trouver place dans la société des ancêtres. Elles correspondent aux charges émotionnelles demeurant attachées aux objets, aux images, aux mots, aux idées... en raison de leur intégration dans des entreprises n'ayant pas été poursuivies jusqu'à leur terme et n'ayant pas réussi, de ce fait, à les épuiser.

Il s'agit, d'autre part, des esprits de la nature habitant la brousse, la forêt ou les eaux, correspondant à toutes les inclinations à penser, imaginer et se comporter que les hommes ne reçoivent pas de leurs prédécesseurs, mais directement du territoire qu'ils habitent, tel qu'il est uniquement peuplé de plantes et d'animaux.

Pour que chacun puisse profiter de la force et du bonheur, ne pouvant le gagner qu'à partir de ses racines, il lui faut ainsi compter avec un grand nombre de puissances dont il ne jouit pas d'une propriété exclusive, se trouvant partagées avec lui soit par n'importe quel habitant du même terroir, soit par les membres d'un même groupe de filiation que lui : patrilinéaire (de père en fils), matrilinéaire (de mère en fille), mixte (d'ancêtre tutélaire à enfant mis au monde et surveillé par lui) ou initiatique (de maître spirituel à disciple).

Entre l'homme tel qu'il se réalise et le fondement de sa personne s'ouvre ainsi une béance traversée par des entités impersonnelles ou transpersonnelles, avec lesquelles il lui faut ruser, négocier ou lutter pour parvenir à ses fins. Quand il fait retour à l'intérieur de lui-même, loin de contracter sa conscience sur un noyau dur monadique, il l'ouvre en grand à une multitude d'influx cosmiques, sociaux, culturels et spirituels qui le mettent en rapport avec toutes les créatures cherchant comme lui à en profiter. Il apparaît en particulier que ce qui parvient à le « posséder » a vocation de contribuer à l'étayage de sa personne comme à l'orientation de ses activités. Car aucun esprit ne se porte sur lui à moins de pressentir en lui quelque disposition à lui faire place. Par quelque biais il en est constitutionnellement ou historiquement tributaire et il ne dépend que de lui de le négliger, ou alors de le subir, d'en devenir le jouet et de souffrir en conséquence, ou de le prendre en considération, dans une perspective religieuse, pour tenter à travers lui de mieux se joindre lui-même.

Nous trouvant, bon gré mal gré, emportés dans une tourmente spirituelle, la sagesse ne nous invite nullement à réclamer le calme plat, mais à l'affronter courageusement en tentant de profiter de son énergie pour arriver plus vite à bon port. Rien ne vient nous pousser, nous bousculer, nous faire dériver hors de notre route, qui ne puisse nous être aussi d'un grand secours, et mérite par conséquent de ne pas être écarté comme un adversaire, mais plutôt respecté comme un envoyé de

la Providence et accueilli comme un « étranger » au sens où l'entend l'hospitalité traditionnelle africaine.

Pareille conception optimiste du sort humain doit néanmoins être tempérée par la prise en considération des méfaits de la sorcellerie. On peut interpréter celle-ci comme une soumission à un principe d'anti-réalisation incitant les hommes à briser gratuitement ce qui a été fait ou à empêcher que quelque chose ne s'accomplisse. Les puissances, appelées *adze*, qui le représentent sur Terre prennent malignement plaisir en effet à contrarier la prospérité d'une famille, de ses affaires, de ses champs et de son élevage. S'il est vrai que les personnes qui leur ouvrent leur cœur y trouvent immédiatement quelque profit, ce n'est qu'au prix d'un très grave échec spirituel puisqu'elles se verront condamnées pour cela par Dieu et par leurs ancêtres à une exclusion définitive du camp des âmes victorieuses.

Seuls les *adze* sont fondamentalement opposés à l'épanouissement spirituel des sujets par participation positive à l'œuvre glorieuse de la création. Ils se comportent en parasites venant propager le mal par l'intermédiaire de malheureux n'ayant que la possibilité de consentir avec plaisir à leur présence, ce qui leur vaudra, une fois morts, d'être transformés en nouveaux *adze*, ou de refuser toute compromission avec eux en ne les laissant opérer à travers eux qu'à leur insu. Il y a véritablement là intrusion dans le sujet d'une puissance méritant de lui demeurer totalement étrangère. Nous pourrions plus pertinemment recourir à ce propos au terme de possession. Cependant tel n'est pas du tout le sens qui lui est couramment attribué car cela se produit dans le plus grand secret, ne provoque jamais de transe et se manifeste encore moins sous forme d'exhibitions cérémonielles.

Dynamisme vital et transe

Une constatation majeure s'impose : les défunts ancestralisés, c'est-à-dire toutes les personnes ayant subi une bonne mort et bénéficié de funérailles complètes, celles dont le pôle vital (*agbe luvhö*) de l'âme a été reconduit jusqu'au « monde de l'origine », ne possèdent jamais personne, et de même les grandes divinités traditionnelles dont ils persistent à vouloir contrôler l'activité après en avoir eu charge de leur vivant. Il serait en effet contraire à la dignité d'âmes élevées au-dessus de la mêlée des affaires humaines, chargées de les juger et de les orienter en toute sérénité d'esprit, de se laisser entraîner dans des manifestations mettant en jeu des énergies passionnelles dont, en récompense d'une existence bien remplie, elles sont heureuses d'être délivrées.

Dans la grande majorité des cas les possessions sont causées par de simples *vodu* auxquels aucune âme désincarnée, ni aucun esprit autonome, ne se trouvent associés et que l'on peut acheter indépendamment de son appartenance à un groupe social. Il s'agit là de divinités fétiches entièrement livrées à la discrétion des hommes, leur donnant magiquement prise sur des puissances surnaturelles dont des âmes restituées au ciel ont renoncé à rester propriétaires. La plupart des autres possessions sont le fait de divinités ayant eu pour origine une interaction avec un esprit de la nature ou avec l'esprit mal désincarné d'une personne prématurément arrachée à la vie par une mort violente qu'il a été jugé bon de fixer et de satisfaire sur une sorte d'autel en tentant de profiter du même coup de ses capacités de vision et d'intervention dans l'au-delà.

Indépendamment des perturbations qu'un esprit de ce genre peut introduire dans l'existence des vivants, il lui arrive de se manifester sous forme d'apparition ou de provoquer des dérèglements psychomoteurs caractéristiques d'un état auquel je réserverai l'appellation de transe, assimilé et traité traditionnellement comme un

trouble passager ou une maladie ([296]). Sa capacité d'induire des visions ou des comportements hallucinants ne lui permet pas toujours en effet de posséder quelqu'un d'une manière qui lui soit bénéfique. Il ne peut y parvenir qu'une fois subordonné à une âme d'ancêtre le mettant en rapport avec une des puissances de contrôle du débouché du « monde de l'origine ». Un tel ancêtre est souvent la personne ayant été amenée à le recueillir auprès d'elle de son vivant, mais peut être aussi bien un parent ou un ami qui lui fut spécialement attaché au cours de son existence et qui en patronne l'introduction dans une cour d'habitation.

On voit donc qu'une possession est toujours dirigée par une puissance surnaturelle mais ne se produit qu'en collaboration avec une force magique ou avec des esprits de rang inférieur dont le rôle se limite à créer les conditions d'une prise en charge du comportement du sujet par une instance dirigeante jusqu'alors maintenue dans l'ombre.

De quoi dispose un esprit humain ou non-humain insuffisamment détaché et éloigné du monde de dessus-terre pour réussir à provoquer parfois des hallucinations ou des transes ? La réponse est simple : de ce dont les ancêtres ont été débarrassés et qu'ils ont restitué à l'espace, à savoir d'une quantité de « souffle » vital, appelé *gbögbö* (littéralement respiration, ce qui s'exhale et s'inhale), qu'il avait mobilisée en vue de certaines fins n'ayant pu être atteintes et qui se refuse à être dissoute ainsi que parfois une formation militaire à l'issue d'une guerre prématurément conclue à son goût. Par ailleurs, qu'est-ce qui permet à un fétiche d'être à l'origine de possessions ? Toujours du « souffle » : celui jugé attaché aux ingrédients essentiels (principalement végétaux)

---

[296] Notons que l'esprit d'une personne récemment morte, non encore apaisée par les premiers rites funéraires, traverse une condition analogue se révélant par la mise en transe, plus ou moins dirigée par les ancêtres et pouvant alors donner lieu à des interrogations divinatoires des porteurs de son cadavre.

dont il se compose ([297]), cultivé et amplifié ultérieurement par les rites qui s'y rapportent. Il importe donc que nous nous attardions un instant sur la conception du *gbögbö* et de ses vertus.

Le *gbögbö* individuel n'est qu'une portion, accaparée par l'individu, d'un *gbögbö* cosmique diffus dans toute l'étendue atmosphérique. Cette étendue est en effet parcourue d'Est en Ouest (dans le sens de la marche du soleil) par un souffle créateur qui, depuis l'orifice de sortie du monde de l'origine, achemine jusque sur Terre tout ce qui y est expédié prendre naissance puis évacue de dessus terre ce qui a perdu la capacité d'y vivre et le réachemine jusqu'à l'orifice de rentrée du monde de l'origine. Un tel souffle appartient totalement à l'empire de la nature. Il unit les entrailles de la Terre où tous les phénomènes se trouvent préalablement conçus à la surface du corps de la Terre où ces phénomènes viennent se produire après avoir été accouchés et d'où ils disparaissent bientôt pour être recyclés dans les entrailles de la Terre. Il correspond ainsi à une sorte de poussée génératrice et corruptrice incitant infatigablement la création à aller de l'avant et, à cet effet, la remettant sans cesse en cause. Il représente une mystérieuse force de progrès, responsable de l'incessant avènement des phénomènes, s'apparentant au dynamisme du hasard ([298]). Dans la mesure où la transe est provoquée par du *gbögbö*, elle relève donc d'explications pleinement accessibles aux sciences de la nature, en particulier à la psychanalyse. Cependant, l'énergie pneumatique qui anime ainsi la

---

[297] Le simple port sur la tête d'une cuvette remplie de feuilles magico-médicinales appropriées suffit à induire chez des personnes sensibles, principalement des femmes et des enfants, des transes analogues à celles des porteurs de cadavre, pouvant pareillement être exploitées à des fins divinatoires.

[298] Nous ne sommes pas là très éloignés de la conception dynamique de la matière du « matérialisme dialectique ». Néanmoins, la substance en cause se rapproche davantage du fluide théoriquement manipulé par les magnétiseurs que de l'énergie physique.

gestation des phénomènes n'est conçue que comme une modalisation particulière d'une énergie de relation vivifiante de l'Être avec le réceptacle universel de ses actions, propre à rendre celles-ci conséquentes en en conservant objectivement trace. Selon le système du monde qui en donne raison, les essences agissantes et les formes objectives de la nature s'offrant à être modifiées par leurs actions se trouvent plongées dans un même champ de force dont elles définissent les deux extrémités opposées. Un être n'est rien s'il ne peut se manifester en se prononçant ou en agissant sur quelque chose. De son côté la nature ne vaut rien si elle n'est offerte à aucun regard et n'est pas fécondée et mise en valeur par quelqu'un.

À l'appel de la nature répond une impulsion de l'esprit et à l'impulsion de l'esprit répond un effort spécifique de la nature qui aboutit à en modifier la forme extérieure et par conséquent le pouvoir de séduction. Un mouvement ininterrompu de va-et-vient, ou de réception et de réponse, de don et de contre-don, analogue à celui d'une respiration, est de la sorte instauré à partir de la première comme à partir du second. En d'autres termes, l'énergie qui porte un être à intervenir dans l'évolution spontanée de la nature caractérise un souffle spirituel mis à la disposition de puissances d'action surnaturelles ([299]), et la nature réagit à son contact par une poussée génésique qui caractérise le souffle vital proprement dit.

---

[299] À mon avis, est qualifiable de surnaturel tout ce qui relève de la capacité d'un sujet d'agir librement, en se jouant des déterminations physiques, psychiques, sociales, historiques, culturelles, etc. Nul n'est réellement libre, en effet, que dans la mesure où ses comportements se trouvent raccordés à un ensemble de causes, séparées de leurs effets, inaffectées par ceux-ci. Quelle qu'en soit la localisation symbolique au ciel, une telle transcendance est dans l'homme. Elle coïncide avec son droit de conquérir une position surélevée vis-à-vis de la nature, depuis laquelle il peut en diriger intelligemment l'évolution.

Souffle vital et souffle spirituel s'avèrent inséparables et complémentaires l'un de l'autre ([300]). Ils ne se départagent, dans le champ d'interaction des deux grands contraires primordiaux (l'En-haut et l'En-bas), que par leur assignation à l'un ou l'autre d'entre eux, autrement dit par adoption du point de vue partiel de l'un ou l'autre d'entre eux. De la même façon on se permet de distinguer en physique un champ propre à chaque particule, alors qu'un tel champ restreint n'est jamais qu'une « saillance » singulière du bien plus vaste champ d'interaction où la particule se situe.

C'est en raison d'une telle indissociabilité que le souffle vital est capable de symboliser au sens fort l'influx spirituel. Comme il est présent dans tous les corps matériels, il devient possible, à l'aide d'ingrédients naturels ou artisanaux, de fabriquer une sorte d'antenne réceptrice d'influx spirituels correspondants. Une telle antenne fournit à un féticheur le moyen d'accéder magiquement auprès de la source céleste de ces influx. Elle le place ainsi en bonne position pour arracher à celle-ci des impulsions activatrices ou inhibitrices qui iront corriger localement, dans le sens voulu, l'évolution terriblement et magnifiquement sauvage des phénomènes.

Il n'est donc pas question qu'une divinité vienne prendre corps dans un possédé à moins d'éprouver de l'attirance pour ce qui s'exhale de ses humeurs. Elle ne le prend pour monture que s'il a déjà été placé, indépendamment d'elle ou sous son contrôle, dans une condition

---

[300] Ainsi est surmontée l'opposition entre un *pneuma* matériel ou vital ou psychique et un *pneuma* spirituel d'origine transcendante, un *pneuma* mantique (au sens de Plutarque) et un *pneuma* prophétique, telle qu'elle nous est notamment présentée (pour conforter le préjugé d'une supériorité des conceptions judéo-chrétiennes) dans l'ouvrage (fort remarquable par ailleurs) de Gérard Verbeke, *L'Évolution de la théorie du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.

psychosomatique adéquate. Une telle condition peut être provoquée délibérément par imprégnation magique ou résulter d'une ingérence d'esprits travaillés par des fantaisies ou des passions, appartenant à un monde traditionnellement considéré comme étant celui des démons.

Pourquoi donc, objectera-t-on, une divinité ne viendrait-elle pas investir directement le souffle inhérent au propre corps du sujet ? Parce qu'elle n'intervient jamais sans raison et se fixe notamment pour but de le convertir à l'une des puissances fondatrices, mais jusqu'alors négligées, de sa personnalité. À cet effet, elle ne peut évidemment s'appuyer sur ce qu'il est devenu. Pour implanter en lui un nouveau germe spirituel grâce auquel elle pourra lui communiquer certaines vertus et se manifester éventuellement à travers son corps, il lui faut recourir à des « souffles » qui ne s'y trouvent pas. Ce n'est qu'au terme d'un long et parfois douloureux mûrissement spirituel que, l'ayant transformé à son image au point de lui devenir familière, elle pourra venir l'épouser ou l'investir sans provoquer en lui d'importants remous émotionnels.

L'induction magique de la transe

À un souffle donné correspond une certaine manière de se livrer au monde, un goût pour certaines émotions, une certaine humeur, un certain tempérament. Il est clair qu'une modification, si brusque soit-elle, de ces paramètres ne suffit pas à mettre une personne en transe. Il faut pour cela que lui soit en outre communiqué un état d'excitation tel qu'elle ne puisse plus s'empêcher d'extérioriser sur le champ et dans la plus grande agitation, en perdant conscience d'elle-même, les dispositions qui l'habitent. Un tel état peut s'emparer d'elle spontanément pour peu qu'une raison quelconque l'ait amenée à perdre le contrôle de son système nerveux. Il n'en résulte alors que des manifestations exubérantes de caractère hystérique. Encore que certains axes et certaines orientations puissent y être remarqués, il

s'agit bien moins là d'un comportement signifiant que du débordement d'un désordre intérieur. Elle peut aussi bien y être poussée par des esprits mal désincarnés qui la poursuivent, s'il leur arrive d'être indignés ou profondément irrités par quelque chose au point d'en trembler eux-mêmes d'émotion. Elle ne peut autrement l'éprouver que si un ou plusieurs inducteurs de transe ont été ajoutés, définitivement ou temporairement, aux ingrédients essentiels d'un objet de culte. En particulier, pour qu'un *vodu* ait la capacité de posséder quelqu'un de temps à autre, il ne faut pas avoir refusé d'y inclure, lors de son installation, ou d'y ajouter par la suite, des *ama* ou feuilles liturgiques qui l'y incitent ([301]). Quel que soit le *vodu,* il est notamment possible d'utiliser à cet effet du chanvre indien *(ge)* non malaxé, *medzago* (nom qui signifierait « j'ai commis une faute »), de *l'edza* (une herbe provoquant des démangeaisons) ayant poussé sur un palmier et de *l'edza* ayant poussé sur le sol, *enyidza* (une variété *d'edza à* feuilles rouges), *wolikpekpe,* etc. Cependant il existerait aussi dans le même but des plantes qui seraient propres à tel ou tel *vodu.*

Lors de l'installation d'un *vodu,* ce sont donc ceux qui en prennent charge qui décident eux-mêmes de faire en sorte qu'il possèdera ou ne possèdera pas des gens. Plusieurs d'entre eux plantent quelque part du chanvre indien *(ge).* S'ils veulent provoquer des possessions, par exemple pour donner du panache à une cérémonie ou punir quelqu'un qui s'est moqué d'un de leurs *vodu* ou lui a manqué de respect, ils vont en cueillir secrètement de bon matin, sans avoir parlé ni encore touché à de l'eau. Devant la plante qu'ils vont arracher ou dépouiller, ils déposent un *cauri* ou une pièce de dix francs pour lui demander pardon. De retour à la maison, ils malaxent les feuilles et les déposent sur le *vodu* en le priant de posséder une ou plusieurs personnes dont

[301] Les chefs de culte (*hunö*) connaissent par ailleurs des *ama* propres à revigorer n'importe quel *vodu* qui ne travaille plus bien. Ce sont là des sortes de médicaments pour les *vodu*.

ils lui précisent éventuellement l'identité. Si leur *vodu* en vient à posséder trop de monde, il leur est toujours possible de le calmer en déposant devant lui, dans de l'eau, des feuilles *d'aflagâ, d'aklikoma* et de *kpötima,* puis en le priant, tout en lui versant une libation de gin ou de schnaps, de ne plus posséder personne.

Au cas où des possessions imprévues de participants ou de simples assistants aux festivités religieuses créent des problèmes avec le voisinage, il est également possible de prier le *vodu* de les restreindre à telle ou telle famille qui les accepte. Ainsi un de mes informateurs de la région de Vogan qui avait consenti à ce que soient placés sous ses *vodu* quatre *ama* de possession, leur avait demandé depuis un certain temps de ne plus posséder occasionnellement de personnes extérieures à sa famille et de ne plus jamais posséder d'hommes car la possession de ceux-ci lui apparaissait trop difficile à contrôler ([302]).

Par ailleurs, si l'on désire qu'un sujet soit occasionnellement investi et dirigé par un *vodu,* il suffit de déposer les *ama* caractéristiques de celui-ci dans un récipient d'eau, d'y ajouter au besoin un ou quelques *ama* favorisant la possession, et de le lui faire porter sur la tête. Peu après une prière au *vodu,* il est alors mis en transe. Ainsi procède-t-on avec Agè, Mami Watta et Kofi Dzabaku (des *vodu* de divination) pour leur faire indiquer le bon emplacement d'exécution d'un premier rite d'initiation. Ainsi procède-t-on aussi avec Koku pour savoir si un sujet est capable d'être possédé par lui, c'est-à-dire est en affinité avec lui et mérite ou non de l'acquérir. Ainsi procède-t-on également avec la divinité allant être constituée par une âme errante de mauvais mort que l'on rapatrie dans une cour d'habitation sous le contrôle d'un ou de plusieurs ancêtres.

---

[302] Un jour où il était parti installer le *vodu* à un habitant d'Accra, il lui demanda, par curiosité, de posséder un homme. L'homme fut bien possédé, mais l'expérience s'avéra dangereuse.

Enfin, il serait possible de provoquer à distance une possession au moyen de charmes magiques spécialisés agissant à la façon des Gabara ([303]). Appelés *bo* ou *dzoka,* les charmes permettent d'exercer une contrainte sur des esprits incarnés ou désincarnés en prenant appui sur des objets sacrés constitués selon le même principe que les objets *vodu.* Ceux dont il est question feraient perdre ses esprits à la personne visée en lui chargeant la tête d'un *gbögbö* la mettant en état d'être possédée par un *vodu* travaillant avec la même énergie spirituelle que la leur. Le procédé serait largement utilisé pour recruter des groupes de nouveaux adeptes à introduire dans les « couvents » d'initiation ([304]). Une fois de plus la puissance attribuée à première vue à des *vodu* ne serait autre que celle des *bo* acquis en complément par les chefs de culte. Le mot *hunö,* servant à désigner ceux-ci, semble bien n'être d'ailleurs qu'une contraction de l'expression *hubonö* qui signifie « responsable des *bo* de la puissance sacrée » ([305]).

Nous pouvons retenir de tout ceci qu'un *vodu* ne parvient à posséder une personne humaine qu'à condition qu'elle y soit prédisposée et dans la mesure où la société à laquelle elle appartient juge utile de théâtraliser quasi miraculeusement à travers son corps les personnages

---

[303] Catégorie de charmes permettant de soumettre quelqu'un à la volonté de celui qui y recourt.

[304] À l'appui de telles informations, on peut lire dans un document d'archives consulté à Accra, intitulé « Recommending suppression of Agbe (Agboe) fetish », (case n° 7/1910 ; A.D.M./11/1148), que « The Agbey fetish take persons by crossing some bad medicine on the road to a person which pleases the club, and this medicine makes him like madness and shall be taken to the fetish fence and to be shave and washed him with all fetish medicines and gives some to the person to drink ».

[305] Cf. Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* (1943), Paris, Institut d'Ethnologie, 1988, p. 64.

mythiques qu'elle propose comme référents aux comportements de ses membres ou leur suggère d'inventer. Il n'en reste pas moins nécessaire de faciliter le phénomène par une liturgie appropriée et de le rendre possible en fournissant au *vodu* une force vitale d'appoint qui ne lui est pas ou ne lui est que partiellement spécifique. Dépourvu de cette force, il demeure parfaitement capable de remplir toutes les fonctions de protection et d'approvisionnement en bienfaits matériels ou spirituels normalement attendus de lui, y compris celle de développer dans l'homme ou la femme qu'il a choisie pour épouse mystique *(vodusi)* le germe spirituel qu'il y a conçu, y compris également celle de patronner dans certains cas une divination par voyance qui apparaît seulement alors moins spectaculaire.

Le « souffle » attaché à l'objet qui le matérialise est destiné en effet à évoquer le type d'énergie spirituelle dont il a besoin de se servir pour passer à l'acte. Il est tout entier orienté vers le monde céleste, dans une direction inverse de celle des manifestations sensibles. Il est dépourvu de dynamisme propre, ou du moins le dynamisme qu'il possède est entièrement placé sous contrôle. Pour que les personnes vers lesquelles il se porte donnent des signes de possession, il faut y ajouter un facteur d'effervescence dont la fonction n'est plus d'aider à entrer en rapport avec une puissance surnaturelle mais d'inciter celle-ci, ou plutôt la façon dont elle se rend présente dans les esprits de certains de ses adeptes, à passer outre à toute retenue en eux pour s'épancher plus ou moins vivement au dehors. On cherche effectivement à y parvenir au moyen de végétaux qui provoquent des hallucinations, de l'agitation ou de l'automatisme psychique et ne sont propres à symboliser de la sorte qu'une force d'irruption dans le monde pouvant être partagée par tous les *vodu.*

La situation est analogue dans le cas où une âme en peine entre en jeu, sous l'autorité d'un ancêtre, à la place de la charge spirituelle d'un objet *vodu.* Il faut que l'autel sur lequel elle est invitée à siéger comporte une ou plusieurs plantes adéquates (cas où il est assimilé

à celui d'un *vodu* Da ou Dente) ou qu'il ait été lavé avant la cérémonie en cours avec une eau où ont macéré de telles plantes (cas où il se réduit à un tabouret appelé *zikpi).* Il arrive toutefois que la propre effervescence de l'âme en question, notamment peu après sa mort, suffise à provoquer l'entrée en transe d'un sujet sensible.

On remarquera que l'homme ou la femme qui défaille et succombe ainsi sous la pression du « souffle » d'un *vodu* n'a pas été physiquement drogué. De la drogue n'intervient éventuellement qu'au cours des séjours dans les couvents d'initiation afin de briser toute résistance des néophytes à l'installation du *vodu* dans leur tête, les rendre dociles et quasiment hébétés (selon l'expression de P. Verger), aptes à se laisser éventuellement posséder sans crise. Elle ne fait qu'ameublir ainsi le terrain d'implantation du *vodu.* De même est-elle parfois employée pour amorcer une expérience visionnaire, tout en s'avérant incapable de garantir l'exactitude et la cohérence des visions qui surviennent ensuite. En principe les substances utilisées pour favoriser des possessions ne pénètrent pas davantage le corps des intéressés que celles contenues dans des amulettes. Ou bien placées sur leur tête, elles y attirent un *gbögbö* qui est seul à y pénétrer. Ou bien, manipulées magiquement à distance, elles permettent d'y projeter un *gbögbö* qui y crée les conditions d'une présentification du *vodu* mais ne provoquent sans lui que des désordres psychiques. Ou bien, insérées parmi les ingrédients qui symbolisent l'énergie du *vodu,* elles confèrent au *gbögbö* qu'il chevauche la capacité de forcer le sujet dont il investit la tête à le rendre manifeste.

Cette règle de non ingestion de substance a le mérite d'empêcher qu'une transe puisse directement être infligée à quelqu'un par malin plaisir. Elle rend en effet impossible tout déclenchement d'une possession ne se trouvant pas supervisée par une force ou une entité directrice.

Qui donc s'exprime lors d'une possession ?

L'idée assez simpliste selon laquelle il existerait quelque part, dans les hauteurs du ciel ou dans un monde terrestre originel, une pléiade de dieux ou de démons qui viendraient de temps en temps s'emparer du corps de certaines personnes pour s'exprimer ou se montrer aux hommes ne peut être longtemps défendue. La plupart des possessions ne sont rapportées en effet qu'à des entités impersonnelles, du moins à des puissances *vodu* sur lesquelles des âmes divinisées ont renoncé à toute main mise et qu'elles ont livrées à la disposition des vivants. Quant à celles qui mettent à contribution des âmes défuntes, elles ne font jamais parler celles-ci mais se rapportent pareillement, par leur intermédiaire, à des puissances analogues.

On entend ainsi affirmer nettement que c'est le trône sacré (le *zikpi)* qui demande ceci ou cela, mais non l'ancêtre dont il fut et reste la chose, désormais héritée par ses descendants, et encore moins l'une des âmes en peine qui y sont fixées et dont l'identité, bien souvent, n'est même plus connue. On se fait expliquer que c'est le *vodu* (le plus souvent un *mama-vodu),* à savoir le principe ou la cause finale de la coopération établie entre une âme en peine et un ancêtre fondateur, qui se manifeste et non la personne de quelque défunt. Et il en va pareillement pour les divinités constituées avec la collaboration d'esprits de la brousse ou des eaux. Puisque, quel que soit le cas, aucune créature invisible indépendante ne vient prendre la parole, celle qui s'exprime ne peut être que le sujet lui-même. Il ne s'exprime cependant pas comme à l'ordinaire, en son propre nom, mais au nom d'une puissance cherchant à se manifester à travers lui et qui ne lui est pas strictement réservée, l'invitant pour mieux être lui-même à se hausser jusqu'au-delà de lui-même en s'assimilant les vertus qu'elle représente.

Quelle est donc la nature d'une telle puissance ? Certains pensent qu'elle émane du groupe social auquel reviendrait de domestiquer et civiliser, au moyen de rites liturgiques, une possession initialement « sauvage », afin de la rendre signifiante de quelque chose pour ceux qui y assistent. La transe finirait ainsi par être moulée, non sans peine, dans une armature intelligible. En définitive elle serait bien moins élaborée par ceux qui en font l'expérience que par la société qui s'y intéresse, en particulier bien souvent par ceux qui s'y opposent en tant qu'exorcistes ou par des milieux ecclésiastiques qui la condamnent ou la récupèrent à leur propres fins.

D'un point de vue étroitement sociologique, elle nous est présentée comme une transposition dramatisée de la problématique d'une époque dès lors que celle-ci ne parvient plus à être correctement exprimée par les voies normales. Perdant tout caractère divin et même démoniaque, elle ne consiste plus qu'en une objectivation impulsive de conflits vécus par un sujet. Une telle objectivation a besoin toutefois d'être soutenue par l'approbation ou la réprobation de l'entourage et il importe, à cet effet, que les conflits en question reflètent ou puissent servir à refléter et à traiter des problèmes préoccupant une large part de la collectivité. Selon une interprétation anthropologique moins réductrice, elle se produirait en référence à des personnalisations de certaines valeurs et de certains idéaux fondateurs de l'état actuel de la société et de la façon dont elle génère, structure et ressent les difficultés vécues par ses membres. Il ne s'agirait plus d'un simple reflet ou d'un simple révélateur de quelque chose d'autre, mais d'un procédé par lequel une société renouerait avec ses racines culturelles afin notamment de mieux assumer sa destinée, examiner en face ses problèmes, les rapporter à leurs causes originelles ou finales, les résoudre de manière que l'existence demeure digne d'être vécue parce que sensée.

France Schott-Billmann, se référant principalement à des observations effectuées à Lomé, envisage ainsi la possession comme

une forme de langage ou de représentation signifiante. Elle nous montre celui qu'elle frappe allant prendre charge d'un rôle identifié par le costume conventionnel qu'il va revêtir parmi ceux qui se trouvent à sa disposition dans un certain « vestiaire » ([306]). Elle attribue l'essentiel de son efficacité hygiénique ([307]) à la libération du sujet de son enfermement dans une problématique individuelle pour lui faire partager à sa manière une problématique collective. « C'est, nous dit-elle, en passant la pulsion par le moule du langage (qu'il soit corporel ou verbal) qu'on la libère. Le problème ne tourne pas autour de la question : transe ou pas transe, mais de la question : transe avec langage ou transe sans langage... Il n'y a pas de thérapie sans passage obligatoire de l'imaginaire au symbolique » ([308]). Le langage (mythologique) de la possession « est abolition du discours personnel au profit d'une symbolisation "étrangère" acquise et travaillée lors d'un apprentissage initiatique [...]. Ce n'est qu'en passant par l'Autre qu'on peut énoncer ses propres signifiants » ([309]).

Une telle interprétation va bien au-delà, non seulement d'une conception de la possession comme transposition ou objectivation de conflits psychosociaux, mais encore de son interprétation comme une transe policée, fruit d'une patiente réconciliation du désir avec la loi. Elle met en valeur la fonction libératrice du symbole, condition de toute communication avec autrui, et surtout prend en considération

---

[306] France Schott-Billmann, *Possession, danse et thérapie*, Paris, Sand, 1985. Le mot « vestiaire » est notamment employé aux pages 56 et 126.

[307] L'auteur parle de thérapie, mais je dois lui faire observer qu'au sud du Togo la possession ne survient qu'après guérison de la personne ayant été engagée par sa maladie à en faire éventuellement l'expérience. Nul n'incarne cérémoniellement une divinité s'il n'est pas jugé sain de corps et d'esprit.

[308] France Schott-Billmann, *op. cit.*, p. 149.

[309] *Ibid.*, pp. 151 et 153.

l'insaisissable et immatériel objet du désir auquel il se rapporte, objet qui nous est présenté par les populations du sud-Togo comme un fruit de l'existence prénatale dans le « monde de l'origine ». Une fois la crise initiale mise au service de l'expression d'un des éléments du soubassement culturel de la société, il est évident qu'elle est acceptable et fournit une issue valorisée à l'abréaction de certains affects. Néanmoins, un tel renvoi à une réalité fondamentale tout autre que celle que nous trouvons devant nous et qui a vocation d'être signifiée par elle ne fournit toujours pas d'explication complète et plausible du phénomène. En effet, un simple référent ou un schème de comportement est dénué de pouvoir à lui seul. Une force qui n'y est pas incluse doit pousser le sujet à s'y dévouer.

a) Ou bien cette force résulte de la pression socioculturelle exercée sur lui et qui le traite en objet au service de la survie du groupe, de la réappropriation du réel au service de ses valeurs, de la perpétuation de son idéologie et du système de relations entre ses membres. Elle n'appartient alors ni au monde de dessus-terre (celui appelé *kodzogbe* par les Evhé), ni à celui des référents originels *(l'amedzöphe),* mais provient d'une mémoire assurant une certaine continuité à la transposition de ces derniers en signifiants objectifs, autrement dit d'une sorte de logiciel faisant automatiquement fonctionner la machine cosmique en l'absence d'intervention de ses véritables pilotes. Elle trône logiquement au-dessus des couches atmosphériques où évoluent les entités pneumatiques (les *gbögbö)* représentant ce qui subsiste des mobilisations psychiques du passé et communique à l'histoire un dynamisme que seules de fortes personnalités parviennent à infléchir. On peut imaginer qu'elle occupe la bouche qui filtre, déforme et soumet à la structure d'un certain langage les bouffées de « souffles » créateurs. Elle fait donc partie intégrante du vaste empire de la nature qui englobe simultanément la surface terrestre, les entrailles de la Terre et l'espace intermédiaire entre elles deux. Elle ne s'emploie qu'à refermer le monde sur lui-même en le livrant à la domination des puissances inférieures. Elle est placée au service de la Bête, du monstre

social, de la tradition idolâtrée, de la cité totalitaire, du conservatisme progressiste ([310]). Bref, elle est seulement capable de provoquer des possessions qualifiables de démoniaques dans la mesure où elles ne prennent pas en compte les intérêts supérieurs de l'individu et le font souffrir à des fins lui demeurant étrangères.

Ce n'est que de manière assez artificielle qu'on distingue en son sein des entités assimilables à de bons démons et à de mauvais démons. Les premiers correspondent à la face officielle, dominante, de l'idéologie. Les seconds à sa face obscure, dominée, rejetée, indispensable à l'affirmation de la primauté de l'autre. Une telle distinction brille par son absence dans la plupart des sociétés négro-africaines où s'articulent de manière complexe une multitude de traditions lignagères équivalentes par principe les unes aux autres ([311]). Elle ne voit le jour que dans des situations de conflit entre une religion conquérante, à prétention universaliste, et des religions populaires ou ce qu'il en subsiste.

b) Ou bien cette force provient du sujet lui-même auquel est offert le maximum de liberté pour adhérer au modèle culturel de son choix. Tel est précisément le cas en Afrique Noire. Si quelqu'un ne va pas spontanément au devant de la puissance à laquelle il lui est le plus utile de se dévouer, des procédures divinatoires de toutes sortes sont là pour l'y aider, et si par hasard le « vestiaire » traditionnel de costumes personnifiants à endosser ne contient rien qui lui convienne, elles le conduisent à s'en inventer un ou à renoncer à identifier ce qu'il

---

[310] On notera qu'en s'employant à maintenir dans le même axe une force naturelle de progrès, elle présente en effet simultanément un caractère conservateur, oppressif et progressiste.

[311] Une exception doit néanmoins être signalée. Elle concerne les possessions purificatrices déclenchées par de récents *vodu* chasseurs de sorciers.

cherche par un revêtement distinctif en adoptant alors, non pas une divinité reconnue, mais un fétiche original. Contrairement à ce que certains imaginent, nous ne les voyons jamais faire prévaloir les intérêts du groupe au détriment de ceux de l'individu. C'est à celui-ci qu'il revient en dernier ressort de décider de la façon dont il servira la collectivité en en faisant du même coup sa chose et non l'inverse, et il est invité à le faire en tenant soigneusement compte de son propre mode d'origination dans l'empire de la nature. Pour que les divinités auxquelles il se voue lui profitent, leur choix est systématiquement opéré en fonction de ce que les Evhé nomment son *dzödzöme,* mot qui signifie littéralement « dans le fait (ce qui tient au fait) d'avoir pris origine (par une certaine insertion dans *l'amedzöphe*) ».

La force en question provient cette fois d'une impulsion à épanouir dans l'action certains aspects de sa propre essence, épanouissement qui est l'objectif essentiel de son envoi au travail sur les « champs » du créateur. Malgré la relativité culturelle de la figure divine ou mythologique fréquemment représentée par lui en état de possession, celle-ci met donc en cause le principe en vertu duquel il s'est engagé dans le monde selon une certaine tonalité affective, en vue de l'enrichissement de son âme. Ce n'est qu'en vue de réaliser ce qu'il n'est d'abord qu'en puissance, et sous la poussée d'un élan vital correspondant, qu'il participe à l'expression et au remodelage des référents originels de son groupe.

Masquée par le contenu de sa prestation publique, se manifeste donc une variété de puissance subordonnée à la volonté créatrice de Dieu, située symboliquement quelque part au ciel, dans les hauteurs depuis lesquelles les âmes sont précipitées dans le giron de la Terre pour s'y préparer à venir prendre naissance. Invisible, inobjectivable, il s'agit là d'une puissance surnaturelle du genre de celle précisément désignée par le terme de *vodu.* Une dimension religieuse est alors seulement donnée à sa possession, par raccordement à une entité directrice qui échappe superbement à l'emprise du monde mais n'en est

pas pour autant éternelle. Cette entité correspond en effet à l'une des façons dont des âmes définitivement disparues du monde des vivants, après avoir franchi d'un seul coup ou pas à pas l'horizon de l'ancestralité, ont spécifié la puissance globale de l'Agent universel pour venir en aide à celles de leurs semblables demeurant employées à même la surface de la Terre.

S'il est vrai que c'est toujours ainsi la société qui décide de conférer aux possessions un caractère divin et non plus seulement démoniaque (et peut l'attribuer dans ce dernier cas soit à d'honorables puissances de la cité, soit à des « diables »), elle le fait en s'effaçant elle-même devant les raisons transcendantes de l'envoi au monde des âmes en son propre sein. À cette condition les rites dont elle encourage l'exécution cessent d'être oppressifs. Ils ne font que disposer des personnes à accueillir, conformément à leurs goûts, à leurs attentes et à leurs besoins, une effusion divine venant secrètement opérer en elles ou parfois rappeler solennellement à tous la supériorité des finalités de l'existence sur ses contenus très largement arbitraires ou contingents. Les effets de tels rites se démarquent de ceux d'une cure psychanalytique ordinaire. Celle-ci vise à recréer les conditions d'un bon « discours » comportemental. Elle est cantonnée par essence à l'univers psychique. Elle doit humblement s'effacer au seuil du religieux au moment de libérer le patient d'une tutelle thérapeutique s'apparentant à une insertion dans une tradition de remplacement (démultipliée en une pluralité d'écoles). Quant à eux, ils ne se bornent pas à rétablir les communications de l'individu avec l'Autre originel, à savoir avec la génitrice universelle au corps de laquelle il est jugé rattaché par un placenta coutumièrement restitué aux entrailles de la Terre. Ils le réinsèrent progressivement dans la cause même de son individualité qui est le Soi.

En conclusion la possession est bien ce qu'en font les hommes, mais ceux-ci, en la rejetant, en lui donnant forme ou en la cultivant, ne font jamais qu'exploiter les possibilités d'en provoquer ou d'en aménager

les symptômes neurophysiologiques en les plaçant sous la direction de puissances socio-culturelles ou surnaturelles. Les puissances surnaturelles, essentielles à un heureux développement de chacun, doivent prendre appui sur des puissances socio-culturelles, et celles-ci sur des réalités matérielles en lesquelles s'inscrit ce qu'elles expriment. En d'autres termes, les divinités dominent les démons et ceux-ci, à leur tour, la nature objective. La possession divine est conditionnée par une possession de type démoniaque et celle-ci est elle-même conditionnée par un substrat physique favorable (incluant le groupe en tant que simple système d'interaction entre ses membres).

Quatre niveaux se trouvent finalement mis en évidence par notre analyse.

Au tout premier d'entre eux, celui des réalités objectives, nous rencontrons la crise hystérique ou maniaque qui se prête mal à être contrôlée par des entités immatérielles mais témoigne d'une prédisposition à la possession chez une personne qui en a été guérie.

Au second niveau, celui des emportements tempétueux par *le gbögbö* d'un fétiche ou par celui d'un esprit mal désincarné, nous rencontrons des transes que, selon les cas, une société décidera de guérir par des moyens spirituels (rituels) ou au contraire de faire diriger par l'une des puissances qu'elle révère et dont elle apprécie que soient données des représentations publiques.

Au troisième niveau, celui de l'origination des créatures auxquelles on accède par la médiation d'âmes d'ancêtres, nous rencontrons des possessions prises en charge par d'inexorables forces de soumission des individus à des principes, des valeurs et des modèles de comportement traditionnels. Il s'agit là de possessions opprimantes, de caractère démoniaque, que l'on peut parfois subdiviser en possessions par des dieux de la cité, faisant entendre la voix et les jugements des

puissances de l'ordre moral, et en possessions diabolisées car faisant entendre en contrepoint des voix inverses.

Au quatrième niveau, celui des puissances surnaturelles, directement accessibles à partir du second au moyen de fétiches, nous rencontrons des possessions divines, résultant d'un effacement des intérêts de la société devant ceux de l'individu. Comme au niveau précédent, des traitements spécifiques du sujet font seulement de sa transe un complément de pratiques de divination par voyance, ou bien l'orientent vers de frénétiques affirmations publiques du caractère et de l'intelligence des choses propres à une divinité. Dans ce dernier cas il arrive que l'assistance se satisfasse d'une expression purement gestuelle, mais pour que le possédé prenne aussi la parole il convient de le soumettre à un traitement magico-religieux spécial appelé « ouverture de la bouche » *(enuvhuvhu).*

Avec le temps, la possession devient de plus en plus aisée à supporter par celui qui en fait régulièrement l'expérience. Cela est le signe qu'il est parvenu à un état d'accord parfait et d'union intime avec son *vodu.* Toute crise initiale, toute agitation finit par s'y estomper au point qu'un observateur a bien du mal à distinguer si elle est réellement vécue ou simulée. Elle est alors en bonne voie de se métamorphoser en transe mystique, caractérisée par un dépouillement de tout contenu significatif, transe sublimée qui a elle-même vocation de conduire à l'extase et au ravissement en Dieu.

Albert de Surgy

Directeur de recherche au CNRS

Laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique Noire »

Jacqueline Trincaz. *Ce sont des dieux qui s'incarnent…*

Dans nos sociétés *« anthropémiques »,* selon l'expression de Claude Lévi-Strauss ([312]), la possession est rejetée, redoutée, toujours démoniaque. Le *Malin* qui s'incarne est trompeur et malfaisant ; sa parole, tentatrice ou menaçante, caressante ou violente, est destructrice par essence même. Lorsque la possession est institutionnalisée, voulue et intégrée, c'est un dieu qui s'incarne… Sa parole est source de vérité, créatrice et salvatrice, sa venue est porteuse d'espérance.

Depuis des temps immémoriaux, la société mancagne ([313]) accueille périodiquement ses *dieux* au plus grand bénéfice de la communauté. Les *η-θaï* ([314]), êtres intermédiaires entre l'homme et le Dieu créateur, *Nasi Baci,* sont des entités invisibles pour la plupart des humains, vivant dans les forêts de Guinée au pied des grands fromagers. Jadis, pour assurer leur protection, les ancêtres en ont domestiqué certains en les fixant en un autel devant la demeure familiale où ils leur rendirent hommage. Les migrants venus de Guinée en Casamance les ont emportés avec eux. Désormais, chaque lignée possède son *u-θaï* protecteur qui peut combler de bienfaits

---

[312] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.

[313] Les Mancagne sont originaires de la région de Bula et de Cô en Guinée-Bissau. Ils sont nombreux à avoir franchi la frontière du Sénégal depuis le début du siècle pour s'implanter en Casamance où nous avons mené ces recherches. Cf. Jacqueline Trincaz, *Colonisations et Religions en Afrique Noire. L'exemple de Ziguinchor*, (Préface de Louis-Vincent Thomas), Paris, L'Harmattan, 1981.

[314] Pour tous les termes écrits en Mancagne, se reporter au glossaire en fin d'article.

celui qui sait le lui demander et surtout qui sait l'honorer et le remercier par des dons et des sacrifices. Certains *η-θaï,* pour mieux sceller l'alliance, se manifestent régulièrement aux humains en prenant possession d'un membre du lignage. En période de profonds bouleversements, on assiste souvent à un renforcement de ces phénomènes. Comme le souligne Andras Zempleni ([315]), les possessions semblent se produire « dans un moment de déséquilibre ou de dégradation d'un système donné ».

Dans le contexte actuel, où notamment l'émigration, l'urbanisation, la scolarisation, l'adhésion massive au christianisme concourent à transformer les structures traditionnelles de la société mancagne, il semble que le recours aux cultes anciens soit investi d'une puissante force de revendication d'identité. En Casamance, les possédés mancagne sont nombreux, les cérémonies importantes, et, phénomène significatif, les hommes deviennent eux aussi adeptes de ce culte jadis essentiellement féminin.

La maladie initiatique

L'investissement de la personne – homme ou femme – n'a pas lieu brutalement mais réclame son consentement. Qui est choisi pour devenir le réceptacle du η-θaï en reçoit le plus généralement la révélation par la maladie. Celle-ci agit alors comme un message d'élection. Le malade ne peut se soustraire à ce choix sous peine de voir son mal empirer et être irrémédiablement entraîné vers la mort. Aussi l'élu n'a-t-il d'autre recours pour guérir que d'accepter la

[315] Andras Zempleni, « La dimension thérapeutique du culte de Rab – Ndôp, Tuuru et Samp chez les Wolof et les Lebou », *Psychopathologie Africaine*, tome II, n° 3, 1966, pp. 295-339.

possession, souvent contre son gré avouée. La guérison survient presqu'aussitôt.

Marie N., 73 ans, est possédée depuis plus de vingt ans par le *u-θaï* maternel : « Ce *u-θaï* m'a attaquée aux côtes pour me posséder. J'ai été gravement malade, mais je ne me doutais pas qu'il voulait me posséder. Il ne possédait pas ma mère qui lui faisait simplement des cérémonies. J'étais contente d'apprendre qu'il voulait me posséder car je savais que j'allais très vite guérir. J'ai aussitôt accepté ».

Les possédés – *ba-nedj* – sont ainsi heureux de pouvoir « se délivrer de leur état morbide » ([316]), mais ils savent qu'ils devront se soumettre à la possession jusqu'à leur mort. C'est une contrainte à laquelle ils ne pourront plus se soustraire. Lorsqu'ils auront rejoint les ancêtres, leur *u-θaï* choisira un de leurs descendants pour assurer la pérennité de sa venue.

Comment comprendre la maladie, voie indispensable pour parvenir à la possession, si celle-ci n'est pas désirée ? Les manifestations d'auto-annihilation qui précèdent la prise de possession semblent relever de *ressorts plus sociologiques que psychologiques.* Elles se présenteraient comme l'expression du conflit collectif né de la dégradation du système socioculturel.

En glissant sur le plan psychanalytique, on peut estimer « qu'il y a culpabilité inconsciente parce qu'il y a auto-destruction » ([317]). Le futur possédé objective, « circonscrit » l'angoisse de la société dans un mouvement d'auto-punition. La paralysie, symptôme le plus fréquemment rencontré, apparaît ainsi non seulement comme le désir

---

[316] Jacqueline Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession. Contribution à l'étude du Bori Hausa*, Paris, Anthropos, 1972.

[317] *Ibid.*

de l'esprit d'être fixé, mais, au-delà, comme l'expression de cette domination extérieure qu'on ne peut abolir.

Et l'identification avec le dieu, qui obligatoirement va suivre, devient libération symbolique, alliance renouvelée du groupe avec ses *η-θaï.* La maladie représenterait donc le moment indispensable de l'aliénation dans ce cheminement vers la libération, le passage obligé d'une situation réelle, vécue comme une domination, à une situation imaginaire conçue comme le retour à un ordre pré-existant.

L'incarnation

Le *u-θaï* fixe lui-même, par la bouche d'un *na-pena* – devin-guérisseur –, le jour et l'heure où il investira pour la première fois le corps de l'élu. Celui-ci prépare son arrivée « comme une fiancée attend son époux ». Il se procure l'habit sous lequel se manifestera « *son dieu »,* traditionnellement le vêtement royal, chéchia et pagne pourpre, mais parfois aujourd'hui casque colonial, képi militaire... Conjointement à la société, les *η-θaï* se transforment dans l'imaginaire social, s'incarnant sous la forme d'une entité dominante plus puissante que le roi lui-même qu'elle a chassé de son trône.

Le conjoint de la possédée – ou son frère s'il s'agit d'un possédé – construit l'autel – *ka-duη* – pour inviter le *u-θaï* à descendre et à se manifester. Tout en lui sacrifiant une chèvre, il prononce ces paroles : « Je sacrifie la chèvre pour que tu restes ici. Comme tu as voulu posséder ma femme, je suis prêt à tout faire, mais surtout n'oublie pas pourquoi je t'ai amené ici ». Les époux – ou les frères – des possédés jouent un rôle actif dans le culte. Ils sont appelés les panthères – η-*ùt* – des *η-θaï.* Ce sont eux qui leur demandent de s'incarner lorsque le groupe le réclame, ils participent à toutes les grandes cérémonies de possession.

Le jour de la première possession, l'adepte est envahi d'un long tressaillement. Ses yeux se révulsent « pour ne pas, dit-on, être ébloui par la lumière violente provoquée par le *u-θaï* qui l'aveuglerait ». Pris de vertige, il se met à trembler, perd l'équilibre, est roulé à terre. Cette transe préliminaire est le signe de l'arrivée du *u-θaï,* le début de l'investissement de la personne.

Le possédé – *na-nedj* – s'est délesté de son *u-as,* son esprit, sa conscience, abandonnant au *u-θaï* un réceptacle vide. Il se relève, va se purifier en se lavant entièrement à l'endroit où la famille fait d'ordinaire ses ablutions, puis part revêtir dans la case son habit de *u-θaï.* On l'entend siffler et chanter. « À cet instant, je ne suis plus moi, explique Marie N., ce n'est plus moi qui agis, c'est le *u-θaï.* Le vent – *u-iook* – du *u-θaï* anime mon corps ». Lorsque le *u-θaï* s'en ira, le possédé, reprenant possession de son esprit, aura oublié ce qu'il a pu dire ou faire.

La parole prophétique

Quand le *u-θaï* paraît revêtu de ses habits rituels, l'assistance le salue. Il répond et expose les motifs de sa venue parmi les humains. Si le mari – ou le frère – et les co-épouses ne sont pas présents, il les attend en sifflant. Il s'est incarné pour transmettre un message, il doit être entendu. Son langage métaphorique confère à son discours un aspect obscur, ésotérique, sibyllin. Le groupe qui connaît les tournures usitées par les *η-θaï* peut en décoder le sens. Il sait que « celle qui a la queue plate » est la chèvre, « celui qui marche lourdement le bœuf, « celui qui a la gueule dure » le porc, « celui qui se gonfle le pain… et peut ainsi saisir la signification profonde de chaque parole.

Quand le *u-θaï* juge son auditoire suffisant, il commence à parler. L'assistance écoute avec ferveur et recueillement la parole

prophétique. Les *η-θaï* viennent parfois prédire des catastrophes et révéler la manière de les prévenir. Ainsi à Oumpoutou en 1970, *Nangu,* le plus grand des *η-θaï,* a annoncé une épidémie de rougeole et expliqué comment protéger les enfants en bas âge en les lavant avec le jus de certaines racines et en plaçant devant chaque case des racines et feuilles pilées cueillies par la possédée. Les populations affirment qu'il n'y eut, lors de cette épidémie, aucun mort.

Les *η-θaï* peuvent informer des dangers qui guettent tel individu : « Vous voulez donner en mariage Sada à Shompa mais cela ne marchera pas ». Ils dévoilent parfois un malade insoupçonné en indiquant le remède qui le guérira : « Vous direz à la *na-nedj* d'aller chercher un médicament à cet endroit pour le donner à Kbouma ». Ou bien ils révèlent une mort prochaine. Ils rappellent de ne pas omettre de les honorer et de les remercier par des sacrifices lorsqu'ils ont accordé leur aide ; ils menacent ceux qui oublient de le faire : « Je suis sorti pour vous dire que s'il arrive quelque chose à Sompa, sachez qu'il l'aura voulu car il aura oublié de payer mon travail ». Ils s'enquièrent de la santé de chacun, des cultures et s'adressent à tel ou tel en particulier : « Kbum, c'est moi qui te fais peur lorsque tu tardes le soir ». Leurs paroles sont paroles de vérité, rappel à l'ordre trop souvent transgressé par les hommes.

Quand un *u-θaï* s'incarne, on le questionne, on lui demande conseil. Il répond s'il est disposé à le faire. S'il reste plusieurs jours parmi les humains, il se promène, toujours escorté d'une femme de la famille, souvent une tante du – ou de la – possédé(e), qui le suit pas à pas pour recueillir ses propos et les transmettre au groupe. Des voisins sortent sur son passage pour écouter son message. Lorsqu'enfin le *u-θaï* manifeste son désir de quitter le corps du possédé, il prévient de son départ : « Maintenant je m'en vais ». Le possédé va se coucher sur le lit puis bientôt, environ une demi-heure plus tard, il semble sortir d'un songe. Il se lève, quitte les habits rituels qu'il range précautionneusement dans une valise ou une caisse dont il ne se défera

jamais, et remet ses propres vêtements. Le η-θaï reviendra quand il le décidera ou quand on le suppliera de le faire. La fréquence des possessions varie selon les *ba-nedj* : plusieurs fois par mois ou simplement une fois par mois ou même beaucoup moins fréquemment, mais tous les η-θaï qui s'incarnent reviendront toujours ensemble pour célébrer un nouveau possédé, et chaque année pour la grande fête des prémices de mil et de fonio.

Le panthéon

Les *η-θaï* sont nombreux à s'incarner en Casamance, 80 à 100, dans un rayon de trente kilomètres autour de Ziguinchor. *Nangu,* la Source, dont le nom même est un puissant symbole de vie, est leur chef incontesté. C'est le plus grand, le meilleur, le plus juste, le plus fort. Samy M., la femme qui prête son corps *à Nangu*, a hérité de ce *η-θaï* de sa mère qui elle-même en était possédée. Depuis des générations *Nangu* s'incarne dans ce matrilignage. Samy M. est une veuve qui vit modestement à Oumpoutou chez un cousin. Elle est pauvre alors que son *η-θaï* est riche, recevant d'opulents cadeaux en remerciements de ses bienfaits. Son autel – *ka-duη* – est une vaste case au toit de tôle, symbole de richesse et de prestige, contrastant avec les autres autels au toit de chaume plus modestes. Jamais un possédé n'oserait se servir de la fortune de son *u-θaï* pour son usage personnel. Celui-ci ne manquerait pas de le dénoncer lorsqu'il s'incarnerait, ce qui arrive parfois : « La femme a dépensé tout mon argent »… à la grande honte du coupable.

Quatre puissants η-θaï succèdent à *Nangu* dans la hiérarchie des dieux : *Baranan,* l'un des plus redoutables, qui peut déchaîner sa colère contre qui le trahit, *Marusak,* l'éternel, *Biagui* et *Kantoni.* Outre ces grands *η-θaï*, le panthéon est vaste. Il y a *Ka-utù,* la panthère, *Kan kic batöp*, celui qui écarte les passants, *Patsù-udjunde,* le charognard,

Kan-bina p-iok, celui qui vient avec la pluie, *Na me,* celui qui possède la connaissance, *Nano bakalam,* l'ami des sorciers...

Tous ces *η-θaï* forment une communauté à l'image même de la société traditionnelle aujourd'hui disparue, archétype mythique d'un paradis primordial. *Nangu* figure le roi – *Nasi* – bon et vénéré par les siens, qui présidait à toutes choses. Les quatre puissants *η-θaï* évoquent les conseillers du roi, les autres *η-θaï* les sujets.

Lors des grandes fêtes de possession se réactualise l'alliance initiale entre les humains et leurs dieux protecteurs, assurant la pérennité de la communauté mancagne.

Les fêtes des possédés

L'Udan. Lors de la seconde possession d'un nouveau *na-nedj,* tous les possédés des alentours sont invités par *l'u-ùt* du *u-θaï* nouvellement incarné à venir fêter le tout nouveau possédé. Pour les honorer, on a tué un bœuf, les femmes ont préparé de grandes marmites de riz. Avant de se rendre à cette cérémonie de *l'Udan,* les possédés ont abandonné leur corps aux dieux. Pour accueillir le dernier venu dans leur communauté, les η-θaï chantent et frappent dans leurs mains tout en exécutant quelques pas de danse devant un public nombreux. Les chants sont codifiés, toujours les mêmes en cette circonstance :

« Le *u-θaï* est venu ah ! oui ! oui !

Allez chercher les gens

Pour qu'ils tapent dans leurs mains

Jusqu'à l'aube

Le *u-θaï* est venu

Tapez dans les mains

Et que nous nous amusions

Jusqu'à l'aube

Ah ! oui ! oui ! »

Le nouveau possédé participe au festin et aux réjouissances, et il communie avec les autres dans le sang du bœuf. Les *ba-nedj* sont ainsi assemblés en une communauté où tous se connaissent, où chaque nouvelle possession est fêtée comme un événement heureux.

Le Kamer. Chaque année vers le mois d'avril, tous les η-θaï de la région se réunissent chez *Nangu* à Oumpoutou pour fêter les prémices de mil et de fonio. La veille de la cérémonie, les adeptes du culte ont abandonné leur corps « au vent des dieux ». Le soir, vers 19 heures, ils sont tous chez *Nangu,* nommés et connus de tous. Chaque η-θaï est escorté de son accompagnante. Toutes les accompagnantes réunies vont pourvoir au bon déroulement de la fête. Ce sont elles qui cuisinent le repas offert par *Nangu,* de grandes marmites de riz et de porc, elles qui servent le vin et qui, après les repas, feront place nette pour la danse.

Nangu mange seul. Les *η-θaï* assemblés selon leur puissance mangent autour de quatre ou cinq marmites. Les spectateurs arrivent en foule nombreuse pour assister au bal des possédés. Ils se disposent en cercle, s'assoient à même le sol. Il est onze heures ou minuit. Les *η-θaï* accompagnent leurs chants de battements de mains, sans l'aide d'aucun instrument de musique, sur un rythme rapide et monotone. *Nangu* ouvre le bal, danse très rapidement puis essoufflé s'arrête. On l'applaudit chaleureusement. D'autres η-θaï s'élancent à leur tour, jamais plus de deux ou trois à la fois. Porteurs de sabres et de coupe-coupe, brandissant leurs armes avec un air féroce, les possédés hommes, moins nombreux que les femmes, sont très remarqués et applaudis.

Au matin a lieu le *Kamer,* rituel célébrant la première récolte de mil et de fonio. C'est un homme non possédé, un vieillard choisi chaque année par *Nangu* pour sa sagesse, qui va servir d'officiant au plus grand des *η-θaï.* Nangu s'agenouille devant l'homme qui lui tend une poignée du nouveau mil. *Nangu* la prend, la jette derrière lui comme pour la rendre à la terre, puis mange la deuxième poignée que lui tend encore le vieillard. Le rituel est répété avec le nouveau fonio. À son tour *Nangu* joue le rôle d'officiant auprès des autres *η-θaï* qui tour à tour viennent s'agenouiller près de lui afin de communier dans la nouvelle récolte. Une fois le rite annuel accompli, en fin de matinée, *Nangu* offre à toute la communauté des possédés un nouveau festin de riz et de bœuf que les accompagnantes ont commencé à préparer dès le lever du jour. *Nangu* mange seul toujours.

On saisit toute l'importance de ce rituel profondément rural où *Nangu, à* l'image du roi répartissant les terres, distribue dans un geste paternel et égalitaire les prémices de la récolte, et vient manifester, devant la communauté des hommes, la joie de recueillir le fruit du labeur et de voir se perpétrer la vie. Et lorsque le plus grand des dieux vient s'agenouiller devant l'homme dont la vieillesse même est un signe de sagesse et le témoignage du respect que lui portent les ancêtres et les dieux, il renouvelle l'alliance primordiale des dieux et des hommes, qui, dans le contexte de bouleversements profonds que connaît la société mancagne ([318]), a besoin plus qu'autrefois

[318] Traditionnellement, la société mancagne était une société clanique avec à sa tête un roi, une société rurale profondément égalitaire. La colonisation faisant disparaître la royauté (le dernier roi Naniakara est mort à Bula en 1937), l'émigration hors des frontières de Guinée, l'adoption de cultures de rente, l'urbanisation, la scolarisation et l'adhésion massive au Christianisme contribuent à transformer profondément cette société, à mettre en danger sa culture.

d'être réaffirmée. Les vieux, détenteurs de la tradition, sont toujours les garants les plus sûrs de la pérennité du groupe. Pour combien de temps encore ?

Le Bnöp. Le soir du *Kamer,* après avoir mangé et s'être reposés, les η-θaï se dirigent chez l'un des plus puissants d'entre eux désigné par *Nangu* pour la grande réjouissance annuelle du *Bnöp.* Des volontaires payés ont construit une très grande cahute en feuilles de palme, à l'intérieur de laquelle ont été disposés des fauteuils et des bancs. Au centre *Nangu* préside sur un vaste canapé rouge entouré des quatre grands *η-θaï* installés sur des fauteuils. Les autres *η-θaï* sont assis de part et d'autre sur des bancs. Les η-θaï se tiennent au fond de la cahute, la foule des spectateurs tout autour. Chacun participe maintenant aux frais engagés pour la nourriture. On a tué un bœuf et préparé d'immenses marmites de riz. Le vin de palme et le cana coule en abondance. Chacun emplit une gourde attachée à sa ceinture. Avant l'aube, cette gourde sera vide et les possédés tous plus ou moins ivres.

Avant de commencer, *Nangu* s'adresse aux η-θaï : « Chers amis et fils, mangeons et amusons-nous dans la joie pendant ces quatre jours en frères et sœurs qui se retrouvent dans une même famille. Surtout amusez-vous bien ». Une accompagnante apporte dans un bol le sang recueilli lorsque l'on égorgeait le bœuf et le tend à *Nangu.* Celui-ci en boit une gorgée et chaque *u-θaï* tour à tour à genoux devant *Nangu* s'abreuve de ce sang. Tous manifestent ainsi leur état de dieux aux humains et se fortifient en communiant dans le même sang. Comme lors du *Kamer, Nangu* mange le premier, seul. Le repas se déroule dans une ambiance chaleureuse et détendue.

Durant toute la nuit, les *η-θaï* vont danser et chanter. *Nangu* dans le silence général se lève et ouvre le bal. Il exécute quelques pas légers tandis que *η-θaï* et spectateurs rythment sa danse en frappant dans les mains avec enthousiasme. Après seulement une ou deux minutes, il

s'arrête très applaudi. Des *η-θaï* se précipitent pour lui essuyer le visage.

Baranan, Marusak, Biagui et *Kantoni,* les quatre grands *η-θaï* entrent alors en scène, dansent ensemble puis rejoignent leur fauteuil auprès de *Nangu.* Ils n'en bougeront plus jusqu'à l'aube, regardant les autres *η-θaï* danser. Prestige et grandeur obligent. « Les grands regardent les petits s'amuser », ainsi l'expliquent les possédés. Ils se reposent et parfois s'endorment sur leur fauteuil. La danse est très ostentatoire, surtout tard dans la nuit lorsque les *η-θaï* sont tous un peu ivres. Les plus applaudis sont les possédés hommes. L'un mime le chasseur, cherchant, visant et tirant sa proie, l'autre le lion qui se jette en rugissant sur les spectateurs terrorisés mais ravis. L'assistance entre dans le jeu, imite les *η-θaï* dans leur danse sans toutefois parvenir à ce degré de perfection chorégraphique.

Les chants entonnés par les possédés sont repris par la foule. Ils louent la puissance des *η-θaï* et leur utilité dans la société : « Vous ne croyez pas ce que nous disons, mais vous ne savez pas que sans nous la mort ravagerait plus. Que celui qui a un *u-θaï* s'occupe bien de lui, car un malheur pourra lui arriver et il sera sauvé. Se conduire mal avec nous est seul mauvais. Nous rendons service à qui nous le demande et nous sommes bien avec lui s'il remplit son contrat ». Ils donnent des conseils aux humains : « Qui te fait du mal rends-le lui ».

Ils louent la personne de *Nangu* :

« Oui la voix de Nangu

Personne ne peut la refuser

Il est si grand et bon qu'on ne peut refuser

Ce qu'il dit. Lui seul est grand

Tout ce qu'il annonce

C'est ce qui se fait ».

Ils se moquent des sorciers qui les redoutent :

« Certains sont appelés sorciers

Et se montrent forts et rusés

Devant les innocents.

Mais quand nous les rencontrons

Ils courent si vite

Comme si nous voulions les manger

Comme ils mangent les autres,

Ils courent si vite

Qu'un vélo ne pourrait les rattraper ».

À l'aube, les possédés épuisés s'endorment à même le sol sous la cahute tandis que les accompagnantes une fois encore préparent un abondant repas qu'ils mangeront à leur réveil. Le soir la danse reprendra et durera toute la nuit comme la veille. Le lendemain, après un repos salutaire, chaque possédé reprend sa place sous la cahute selon son rang dans la hiérarchie des dieux. Il est environ 15 heures et *Nangu* prend la parole : « Chers amis et fils, j'espère que chacun a passé de bons moments en famille et que personne ne regrette rien. Séparons-nous et à l'année prochaine. Et que chacun travaille bien ».

Tous les *η-θaï* répondent alors : « Nous le souhaitons, Maître, et nous vous le souhaitons aussi. Veillez bien sur nous ». Puis chacun s'embrasse et se dit à bientôt. Les *η-θaï* rentrent chez eux et quittent le corps des *ba-nedj* épuisés. La cahute est alors détruite par des volontaires payés.

Des dieux et des hommes

L'aspect culturel de la possession apparaît donc capital. C'est lui qui fait la force du culte et en assure la pérennité. Chaque geste est codifié, le corps des possédés est soumis à des lois. La possession est émanation de la société et manifeste bien le lien étroit existant entre l'univers religieux et l'univers social.

Grâce à la possession, les humains établissent un contact direct et collectif avec le sacré. Ils peuvent voir leurs dieux manger, danser, chanter et ont la possibilité de discuter avec eux. Le dialogue s'établit en une communication étroite et personnalisée. Cette relation au sacré est d'autant plus cathartique qu'elle se manifeste dans une ambiance de fête, de frénésie collective, dans une effervescence parente du délire, « orgie chorégraphique qui serait le paradis de toute religion » ([319]). La possession apparaît ainsi cathartique non seulement *pour le possédé* qui affirme à tous qu'il est aimé des dieux et qui peut vivre, dans son état de possédé, pleinement ses aspirations, mais aussi *pour tout individu* qui détient la faculté insigne de dialoguer et de prendre conseil de ses dieux, quittant le rôle passif de spectateur pour atteindre au sublime, *pour la société* enfin qui retrouve son équilibre dans l'incarnation des *η-θaï.* Les dieux et les hommes ne peuvent se passer les uns des autres. Les *η-θaï* ont besoin des humains pour s'incarner, les humains ont besoin des *η-θaï* pour survivre. C'est le sens des chants du *Bnöp* :

« Sans eux la mort ravagerait plus », mort physique mais bien plus mort sociale. « Par eux, les humains seront "sauvés". Ils rendent forts ceux qui le leur demandent. Est seul mauvais de se conduire

[319] Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968.

mal avec eux Ils sont plus forts que tout, que les sorciers, que le mal ».

La rédemption individuelle et sociale par les *η-θaï* est une vision sensiblement nouvelle de la société, et c'est ainsi que l'on voit de plus en plus les hommes devenir adeptes du culte. À ce niveau il est difficile de mesurer l'influence du christianisme – très largement implanté chez les Mancagne – d'autant plus que la morale des *η-θaï* est très nettement différente de la morale chrétienne. « Qui te fait le mal, rends-le lui » chantent les *η-θaï.*

Le christianisme impose une remise en question radicale de la société traditionnelle si intimement liée à l'univers religieux. Cette nouvelle religion créant un manque, un vide, fait naître un besoin constant de contact avec le sacré, « un sacré vivant et tangible » ([320]). Si certains missionnaires zélés ont tenté de balayer ces croyances, de détruire les cultes aux « dieux païens », d'exorciser les possédés, les Mancagne, pour leur part, ne voient pas de contradiction entre le fait de prier Dieu à l'église, de communier dans les sacrements, et d'accueillir leurs dieux parmi eux.

« Les *η-θaï,* affirmait une possédée, sont heureux des conversions au christianisme. Ils me l'ont dit en rêve... Quant aux prêtres, ils ne nous empêchent pas d'avoir nos *η-θaï* ; eux-mêmes ont leurs saints, leurs anges pour les aider ». L'incarnation des dieux rédempteurs permet à la société mancagne émigrée de recréer son passé disparu, de survivre malgré les conflits qui la dominent, de se soustraire aux tensions qui la bouleversent. Le christianisme s'impose « aux côtés » de ces croyances ancestrales sans véritable syncrétisme jusqu'à présent.

---

[320] Cf. Émile Durkheim pour qui le sacré est l'expression même de cette effervescence.

Possession et thérapie

Outre ce rituel rédempteur, la possession recèle un pôle thérapeutique très important. Les *η-θaï* sont de puissants guérisseurs. Lorsque les thérapeutes traditionnels se sont avérés inefficaces pour soigner un malade, il est possible de recourir aux soins d'un *u-θaï* en provoquant la possession d'un *na-nedj. L'u-ùt* l'implore de s'incarner tout en versant du vin sur l'autel : « J'aurais besoin que tu viennes consulter ce malade ». Le plus généralement, le *u-θaï* ne résiste pas à cette supplique. Le *na-nedj* se met à trembler, et, selon le rituel codifié, va se purifier et revêtir les vêtements sacrés. Le *u-θaï* est là. Il peut soigner.

Un possédé traite avant tout les maladies provoquées par les *η-θaï,* celles qu'ils envoient lorsqu'on n'a pas respecté l'alliance passée avec eux, lorsqu'on a omis de les honorer, de les remercier de dons ou de sacrifices de chèvre et de bœuf. Un *u-θaï* se sentant profondément offensé, même après réparation, n'accorde pas forcément la guérison immédiate. Il faut alors recourir aux soins du *na-nedj.* Le rituel thérapeutique se déroule toujours identique à lui-même pour les maux de reins, de côtes ou les paralysies qui sont les troubles les plus fréquemment envoyés par les *η-θaï* lorsqu'ils veulent exprimer avec force leur mécontentement.

Sans un mot le *u-θaï* laisse l'assistance dans une attente angoissée mais pleine d'espoir et se rend seul aux champs pour ramasser en secret les plantes, feuilles d'arbustes et racines qui vont lui servir à soigner. Les *η-θaï* en effet ne stockent pratiquement jamais les plantes médicamenteuses. Lorsqu'il revient, il place les herbes dans un vase du *ka-duη,* verse dessus le vin de cana du sacrifice en chuchotant des paroles que nul profane n'a jamais pu entendre. Chacun regarde bouger les lèvres d'où ne sort aucun son. Il demande ensuite qu'on lui pile quelques-unes des racines, les fait chauffer sans eau dans une marmite, les pose ainsi brûlantes à l'intérieur d'un linge qu'il applique aussitôt autour des côtes

ou des reins du patient. D'autres racines sont mises à macérer dans de l'eau bouillante et le malade sous un pagne en respire les émanations par la bouche. Le traitement dure cinq à six minutes, à l'intérieur même du *ka-duη* – si le malade a la possibilité de se déplacer. Sinon les *ba-nedj* viennent consulter le malade chez lui. On retire ensuite le cataplasme et l'on stoppe l'inhalation ; le malade est couché sur le dos près de l'autel et le *na-nedj* lui masse les côtes avec un onguent de sa composition dans le but de les remettre en place, car on pense qu'elles ont été déplacées lors de la maladie. Après avoir prodigué ses soins, le *na-nedj* remet au malade une bouteille d'eau où trempent des racines dont il devra s'abreuver pendant trois jours consécutifs. D'autres médicaments sont confiés aux parents du malade qui devront les mettre à bouillir et utiliser exclusivement cette eau de cuisson pendant les trois jours requis pour préparer les repas du malade. Au bout de ces trois jours, généralement la maladie a disparu.

Les niveaux mythiques, psychologiques, somatiques, sociologiques que nous avons pour norme de dissocier apparaissent ici comme indissolubles. Par référence au plan mythique, le malade se vit psychologiquement coupable d'avoir, lui-même ou son groupe, brisé l'alliance et transgressé l'ordre des *η-θaï.* Cette culpabilité s'exprime sur le plan somatique comme manifestation du désordre social. Mais lorsque le dieu accepte de revenir parmi les humains, l'alliance est déjà pleinement restaurée, l'ordre social temporairement rétabli, tout au moins au niveau de l'imaginaire et du symbolique. En soignant, massant, maternant le malade, le *u-θaï* manifeste l'intérêt, l'attachement qu'il porte aux hommes ; la culpabilité disparaît, avec elle les symptômes de la maladie.

Les *η-θaï* peuvent également soigner les morsures de serpent, puissant symbole mythique, généralement manifestation d'un esprit ancestral. Après avoir entaillé la plaie, le possédé en aspire par la bouche le sang coagulé. Puis il panse avec un linge saupoudré d'une certaine plante pilée qu'il retire au bout de quelques minutes. La blessure n'est plus

dangereuse. Le possédé se rince la bouche avec une solution d'oseille pilée et de vin de cana, puis le *u-θaï* disparaît. Pour le prix des soins, respectant le principe de l'échange, celui du don et du contre-don incessant entre les humains et les dieux, le malade remettra au *u-θaï,* selon l'importance de la thérapie, une chèvre, un bœuf ou une somme d'argent équivalente qui servira pour les grandes fêtes du *Kamer* ou du *Bnöp.* Le possédé après le départ du *u-θaï* n'a plus souvenir des soins qu'il a prodigués, des plantes qu'il a ramassées, de l'endroit où il les a cueillies. Il demande qu'on lui raconte ce qu'il a fait. « Lorsque j'apprends qu'un possédé soigne quelque part, explique la *na-nedj* Sompy, je me rends chez lui pour voir comment il fait car je voudrais savoir ce qui se passe pendant mes propres possessions ».

Ce phénomène manifeste l'aspect profondément religieux de la thérapeutique. Le guérisseur n'est pas un humain, c'est un dieu. Le possédé lui prête son corps et accepte de « mourir » un instant pour qu'il puisse répandre ses bienfaits sur les humains qui ont besoin de lui. Le malade est totalement dépendant des *η-θaï*. Il ne voit son état s'améliorer que lorsqu'il réintègre le domaine religieux dans le sacrifice et lorsqu'il est pris en charge, materné par son dieu. Il accède ainsi directement et intimement à un univers mythique où tout est fusion et unité, où il ne peut que s'abandonner pour renaître.

Depuis longtemps les phénomènes de possession ne sont plus considérés comme des débordements hystériques, mais, selon l'expression de Georges Balandier ([321]), comme « *un dérèglement largement réglé, une technique de communication avec le divin ».* Si les dieux s'incarnent, c'est pour venir en aide aux humains, les protéger, les soigner, les mettre en garde, les conseiller afin qu'ils agissent toujours selon la tradition. Ils se manifestent pour racheter

[321] Georges Balandier, « Femmes possédées et leurs chants », *Présence Africaine*, n° 5, 1948.

les fautes qui ont entraîné désordre, troubles et maladies. Les possédés, en offrant leur corps aux dieux, contribuent à la survie de la société. Ils occupent ainsi une fonction sociale reconnue. Traditionnellement, ce rôle était tenu par les femmes. Jouissant toujours d'un statut inférieur, ayant peu droit à la parole dans leur société, elles pouvaient, grâce à la possession, s'accomplir pleinement, réussir à vivre leurs aspirations masculines. Cette ambivalence se retrouve dans l'attitude générale adoptée à l'égard des possédés. Hautement valorisé et respecté, le possédé est souvent en même temps légèrement méprisé et rejeté. Une jeune fille possédée ne trouvera pas toujours d'époux ; celui-ci redoutera les exigences de son *u-θaï* qui d'ailleurs peut l'obliger à épouser sa *na-nedj* en le rendant malade. Le possédé est ainsi redouté et à l'abri de la malfaisance d'autrui.

Par la puissance immense qu'elle confère grâce à la fusion avec les dieux, la possession apparaît comme une réponse symbolique à toute forme de domination. Pour des couches opprimées, elle devient résistance à l'asservissement – qu'il soit social, politique, économique, culturel...

Si les hommes rejoignent le rang des possédés aujourd'hui, si le culte se renforce en dépit de la christianisation massive, c'est que le phénomène ne s'accomplit pas comme une simple régression nostalgique vers un passé déjà révolu, mais qu'il s'est chargé du sens nouveau de résistance et d'affirmation culturelle. Les dieux chaque année ne viennent-ils pas en témoigner et proclamer leur toute-puissance ? Pourtant, le recours aux cultes anciens comme attestation d'identité, regroupement face aux groupes dominants, n'est-il pas menacé de perte de signifiant lorsque les grandes fêtes religieuses que sont le *Bnöp* et le *Kamer* passent sous surveillance policière voire deviennent encouragées par le pouvoir comme le seraient de simples manifestations de folklore ? Et n'y a-t-il pas risque de manipulation de la parole prophétique pour contrôler et transformer ce profond mouvement d'auto affirmation, de libération

symbolique en aliénation politique, asservissement culturel ? ***Les dieux sauront-ils résister ?***

Jacqueline Trincaz

Maître de conférences en Sciences de l'Éducation, Université Paris XII

Glossaire

u-θaï (pluriel *η-θaï)* : un dieu

Nasi Baci : Dieu Créateur

Nasi : le Roi

na-nedj (pluriel *ba-nedj)* : un possédé

u-ùt (pluriel *v-ùt*) : mari ou frère de la – ou du – possédé

ka-duη : autel du *u-θaï*

na-pena : devin-guérisseur

u-as : la conscience, l'esprit

u-iook : le vent (du *u-θaï)*

Système de transcription selon Mirjina Trifkovic, *Le Mancagne. Étude phonologique et morphologique,* Dakar, IFAN, 1969.

Raymond Sémédo. *Les Khons : possession atypique, transgression, magie ou syncrétisme ?*

Les représentations sociales se nourrissent d'images et de symboles des sociétés qui les produisent. Le contexte culturel influence largement nos productions symboliques inconscientes ou imaginaires. Dans l'espace négro-africain, tous les actes de la vie, toutes les pratiques sociales sont également interprétés. Un mauvais rêve comme un bon rêve, la fortune comme l'infortune, la vie et la mort, le bonheur comme le malheur, rien n'échappe au décodage des connaisseurs du monde visible et du monde invisible.

Les événements comme les traumatismes, les troubles psychiques ou physiques qui désorganisent la vie individuelle ou la cohésion du groupe (social ou familial) sont rangés dans le registre de l'anormal. Qui nous veut du mal ? Voilà la question que se posent l'individu et le groupe d'appartenance. Le monde invisible, doublure du monde des vivants, est investi. On cherche alors les causes du mal par toutes sortes d'interrogations des signes symboliques du mal ([322]). Dans l'espace interculturel sénégalais, qui est mon terrain d'études, on peut trouver dans la chaîne des perturbateurs un mauvais génie (un *Rab),* une personne mauvaise (un *Nit-Ku-Bon),* un mauvais *Djinn,* un sorcier anthropophage *(Dœumeu,* mangeur d'hommes). On trouve aussi les *Khondioms* qui viennent troubler la vie de l'homme ou du groupe. Mais, c'est quoi les *Khons* ? Les *Khons* sont des moyens par lesquels un corps ou un esprit est protégé ou agressé par un ou des tiers, dans ce cas pour nuire. D'abord, ce sont des moyens naturels, culturels, visibles ou

[322] « De fait, le symbole apparaît comme un langage, une authentique écriture dont les archives seraient constituées par les rites, les techniques, les objets de la vie quotidienne, les diverses activités journalières». Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La Terre Africaine et ses Religions*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 106.

invisibles mis en œuvre souterrainement pour désorganiser la vie d'un individu ou d'un petit groupe. Ensuite, ce sont des moyens mis en œuvre par un individu ou sa famille en vue de se protéger contre les *Nit-Ku-Setoul* ([323]), les mauvais esprits, de conjurer les sorts, les envoûtements, les empoisonnements et surtout d'harmoniser son destin. On retrouve les *Khons* dans les cultes de possession-dépossession chez les Wolofs-Lébous et Sérères, on les retrouve aussi dans la lutte contre le *Nit-Ku-Setoul (Nit-Ku-bon,* mauvais *Rab,* mauvais *Djinn, Dœumeu,* sorcier anthropophage), *noxoor* (capacité de photographier l'organisme, enfant de *Dœumeu),* dans les pratiques du maraboutage, du fétichage *(Takk),* dans les pratiques magiques, divinatoires, géomanciques. Enfin les *Khons* ont récupéré certains rituels et croyances de l'Islam et du christianisme et continuent de perdurer à côté de tous ces systèmes de croyances en se réservant le droit d'être méconnus, d'être une « zone d'ombre ».

Dans un premier temps je vais examiner dans quelle mesure les *Khons* sont présents dans les cultes de possession-dépossession. Dans un deuxième temps je vais montrer comment les *Khons* ont récupéré quelques croyances de l'Islam et du christianisme, et dans quel contexte ils ont récupéré les techniques de la magie, de la divination, de la géomancie. Enfin dans un troisième temps je livrerai quelques cas cliniques et des entretiens sur le sujet.

Les cultes de possession-dépossession

Ce travail s'inscrit dans la logique des travaux de Marie-Cécile et Edmond Ortigues sur l'Œdipe africain qui avaient déjà vu les interprétations persécutives du maraboutage, notamment quand ils écrivent que « tout le monde est marabouté ou en instance de

[323] Les *Nit-Ku-Setoul* renvoient aux gens qui ne sont pas propres et intègrent les *Nit-Ku-Bon* (les gens mauvais). Le concept permet de différencier les enfants dits *Nit-Ku Bon*, psychotiques, et les enfants atteints de *kwashiorkor*.

maraboutage» ([324]). Cependant les auteurs ne traitaient pas de la question des *Khondioms* qui étaient, pour reprendre l'expression de Georges Gurvitch, des « paliers en profondeurs » ou des résidus dont ils ne voyaient pas l'intérêt : « Tous les paliers de la réalité sociale, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, sont interpénétrés, et dans ce sens s'appuient réciproquement les uns sur les autres » ([325]). On peut dire dès lors que Cécile et Edmond Ortigues ont été les pionniers dans cet axe de recherche. Ils avaient déjà montré que le maraboutage recouvrait aussi bien des pratiques « islamistes » que des pratiques « fétichistes ». Cependant, les *Khons* intègrent des pratiques islamistes, des pratiques chrétiennes, « animistes », « fétichistes », exorcistes, magiques, etc.

Examinons maintenant la présence des *Khons* dans les cultes de possession-dépossession chez les Wolofs-Lebous. Les cérémonies du *N'Doep* ont pour but principal d'identifier le *Rab* errant qui perturbe la vie du malade. Le *Borom-Rab* (possesseur de génie bienfaisant) prépare la crise de possession. Il asperge d'eau et de lait ([326]) le malade, il utilise des techniques de massage et de maternage ([327]). Il appelle, il invoque des génies pour faire descendre le *Rab* responsable de la souffrance. L'accoutrement du *Borom-Rab* rappelle dans une large mesure l'habillement de certains officiants qui nouent et dénouent les *Khons.* Au niveau des objets hétéroclites qu'on trouve il y a une similitude entre les canaris, les cauris, les cornes, l'eau, le lait, le sang, les animaux sacrifiés, la queue de bœuf que secoue sans cesse le *Borum-Rab* pour chasser les mauvais esprits, les *Teere* (amulettes, gris-gris) au niveau du cou, des reins, des bras ou des jambes, l'utilisation de certaines plantes, de certaines couleurs au niveau du rite sacrificiel (le rouge, le blanc, le

[324] Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 219.

[325] Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*. Tome 2 : *Antécédents et perspectives*, Paris, PUF, 1969, p. 9.

[326] L'eau, le lait, le sang sont souvent utilisés par les officiants des *Khons*.

[327] Le maternage et le massage font partie de la méthode du toucher, les officiants, en l'appliquant, expulsent la souffrance du corps. Ils utilisent aussi de l'encens pour chasser du corps les *Nit-ku-Setoul*.

noir). On se demande alors si les *Khons* et les cultes de possession ne sont pas étrangement liés ? Y aurait-il une homologie de structures, liée peut-être aux fondements, aux pratiques, aux sources, entre les *Khons* et les cultes de possession ? En tous cas les sacrifices, les techniques de renaissance symbolique pour marquer la rupture entre le monde visible et le monde invisible sont des techniques utilisées par les officiants des *Khons.* L'organisation rituelle des officiants des *Khons* reste sur beaucoup de plans quasi identique aux pratiques du maître *Pangol* (Lup-Sérère) et du *Borom-tur* (Lébou-Wolof). Dans le *N'doep,* la sacrifiante dénudée verse sur tout son corps du sang et vide entièrement l'animal, surtout les intestins ; la panse est mise sur la tête de la malade pour expulser le mal. Cette même pratique se retrouve chez les officiants des *Khons.* Pour nouer leur travail ou le dénouer ils sacrifient un animal (en général un coq, un bœuf si celui qui commande le travail en a les moyens, ou un cabri : *Beye)* car ils considèrent le cabri comme un *Rab-bou-Alla,* un animal sauvage dans ce contexte qui a plus de valeur magique que le mouton. Ils sortent aussi les tripes de l'animal qu'ils sacrifient le plus souvent aux esprits et versent du sang tout autour comme pour marquer les lieux de la cérémonie. Au niveau des gestes on trouve beaucoup de ressemblance. Les officiants des *Khons* ne sont pas accompagnés le plus souvent, ils travaillent en général seuls et ne partagent pas leur secret, tandis que les officiants du *Ndoep* (en général des femmes) sont organisés en groupe et avec des hiérarchies internes. Le *Borom-Rab* dans la technique de fixation *(Samp)* du lieu de capture du *Rab (Khamb)* utilise les mêmes techniques que l'officiant des *Khons* (protection ou agression). « Pour faire un bon travail, me dit Yankhoba, je vais au cimetière, je déterre un mort, je fixe le travail que je fais sur lui, je récupère tout avec du sable, je cherche un lieu (terrain de foot, stade, arène) où se déroule l'activité, je mélange le travail que j'ai fait avec du sable et là il n'y a plus rien à faire. Je travaille pour des événements graves. Si on me demande de tuer, je peux le faire mais à une condition que la personne qui commande le travail soit suffisamment prête à accepter le contrat que je lui fais établir

désormais avec les *Djinns* ». En conséquence la fixation a le même but : marquer le terrain où se déroulent les activités de l'opération ou du travail. Ce lieu peut être une forêt, un arbre, une place vide, un point d'eau. C'est à juste titre que Roger Bastide écrit dans *Les Religions africaines au Brésil* que « l'Africain ne sépare pas le monde matériel, comme nous le faisons, de l'ensemble des valeurs qui occupent une position écologique dans ce monde, ne voit pas la colline comme colline mais comme le séjour de tel ou tel esprit ou comme le centre traditionnel de telle ou telle cérémonie » ([328]). Le cosmos est lié, il n'y a pas de séparation entre l'ici-bas et l'au-delà, chaque objet, chaque chose, chaque élément, chaque être humain ou animal a sa place. Ce qui permet au poète Lébou Birago Diop d'écrire : « Écoute plus souvent les choses que les êtres... ».

Cette conception du monde voit dans chaque élément la vie dans sa représentation mythico-religieuse. On peut passer du simple au complexe dans la communication entre l'ici-bas et l'au-delà. Un arbre, un lieu, un point d'eau peut être sacré et mobiliser une foule qui lui consacre un culte ou un sacrifice. Par conséquent, l'observateur doit mobiliser toute son énergie pour étudier les gestes, les attitudes, les comportements, les symboles, les signes afin d'élucider le sens qu'ils renferment. En effet, si l'on assiste à une séance de lutte traditionnelle, et si l'on y entend des chants *(Baks)* dont le fond culturel rappelle étrangement dans la forme les *baks* des cérémonies de possession-dépossession, on se dit alors que le but des *Baks* est, d'une part d'apaiser les *Rab* dans le cas du *N'doep,* et d'autre part d'apaiser l'adversaire dans le cas des luttes traditionnelles *(Lamb).* L'observation reste de règle dans ce contexte. Par ailleurs, Gilbert Rouget a établi une relation entre la musique et la transe ([329]). Au niveau du *N'doep* les joueurs de tam-tam (les *Sabarkat* : griots) doivent aussi se protéger contre les *Rab* et les *Nit-Ku-Setoul* car selon Doudou Tambour major

[328] Roger Bastide, *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960, p. 115.

[329] Gilbert Rouget, *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990.

« pour ma part, avant de battre les tams-tams, je récite des *Sar* (des prières) pour expulser les *Nit-Ku-Bone.* Les *Nit-Ku-Setoul* sont partout. Ils peuvent se transformer ou s'identifier à ceux qu'ils veulent, donc il faut se préparer. J'ai mes *muslaay* ([330]) pour me protéger aussi contre le mauvais œil, contre les *Khondioms* qui ne te sont pas destinés, la mauvaise langue *(Laminiou).* Vous les jeunes, vous ne pouvez pas savoir que le monde et la nature sont organisés de telle manière que chaque élément a un sens, une vie, un rythme… Quand vous voyez des jeunes batteurs qui arrivent sur la scène et qui jouent n'importe quoi, n'importe comment et qu'ensuite ils sont possédés par les *Djinns* et les mauvais *Rab,* c'est ça le sens de l'initiation. Les animaux ont leur rythme, les *Djinns,* les *Seytanés,* les *Rab* ont également leur rythme. Donc avant de jouer il faut se prémunir. Jouer, ce n'est pas seulement battre le tam-tam, c'est aussi appeler les esprits, c'est inviter le visible et l'invisible… »

Le rôle du *Borom-tur* c'est aussi d'expulser les *Nit-Ku-Setoul,* notamment les *Doemeu* qui, s'ils devaient assister par mégarde à la cérémonie du *N'doep,* devraient normalement tomber dans un état de délire chronique *(Diafour).* Aussi il faut voir que la protection dans le cas du batteur relève à la fois de pratiques islamiques et traditionnelles et tire ses sources de l'imaginaire et des représentations sociales. Ce qui permet de constater que les *Khons* ont récupéré quelques rites et croyances de l'Islam et du christianisme, de la magie et des techniques de divination et de géomancie.

Les emprunts culturels et religieux

Les *Khons,* on vient de le voir, ont schématiquement doublé les cultes de possession. Le *Borom-Tur,* le *Borom-Rab bu-mag* avec leur groupe de

[330] *Muslaay* : protection soit en liquide, soit sous forme de gris-gris, d'amulettes, de bracelets, etc.

N'doepkat sont des thérapeutes hors pair qui maîtrisent aussi bien le langage des plantes et savent confectionner des médicaments efficaces contre les *Nit-Ku-Setoul.* Ils savent diagnostiquer les maux dont souffre le malade et peuvent lutter contre toute action nuisible. Ils sont à l'écoute des *Rab* qui les informent sur tous les problèmes qui peuvent leur arriver ou qui touchent dangereusement la communauté. Pour mieux rester en contact avec les *Rab* et les *Tur,* les *Borom-Tur* peuvent pratiquer une retraite et une abstinence sexuelle durable. Cette retraite, nécessaire pour la communication avec les esprits, se retrouve dans les pratiques des officiants des *Khons* et de certains marabouts. En effet, quand on vient voir Yankhoba pour la première fois, il vous demande votre nom, celui de vos arrières grands-parents, trois noms dans la lignée, maternelle comme paternelle, de vos parents, de vos frères et sœurs et vous demande de déposer un *Weexal* (un petit cadeau souvent en nature pour blanchir le travail). Ensuite, à l'aide de plantes mélangées avec des lézards morts, des becs d'oiseaux, des racines il se met à compter en mélangeant les différents éléments. Il vous demande de repartir, le temps d'entrer en contact avec les esprits. Au bout de deux heures, il vous reçoit et vous dit qu'il est pour le bien et pour le mal. Si vous voulez le bien il peut faire ses ablutions, réciter certains versets et travailler pour vous. Si vous voulez le mal il ne fera pas d'ablutions, il récitera les versets à l'envers, priera sur une peau de chien au lieu d'une peau de mouton pour vous « révéler les choses obscures » ou « les choses claires » selon son expression. Il dit prier à l'Est pour le bien et prier à l'Ouest pour le mal. Ses gestes sont mesurés et ritualisés. Il est absent momentanément, il reste en état de rêve éveillé, se met à vous parler dans une langue inconnue et vous révèle ce qu'il vient de voir. Il me confie qu'il lui arrive d'entrer en transe pour mieux travailler et expulser sa femme qui est une *Djinnée* qui ne veut pas qu'il se commette avec d'autres femmes. La technique utilisée par Yankhoba s'appelle selon certains sages le *Listikhatou (Listikhar).* Les officiants l'ont empruntée aux religions du livre : le judaïsme, le christianisme

dans une moindre mesure, mais surtout au Coran et au soufisme. Si l'officiant est croyant il fait ses ablutions, prie et récite les versets du Coran avec un chapelet pour avoir la clairvoyance à votre sujet. Si l'officiant ne croit pas en Dieu, il insulte Dieu et invoque Satan (Iblis), il fait sa prière sur une peau de chien et dit à qui veut l'entendre : « Qu'il plaise à Dieu ou qu'il ne plaise pas à Dieu, ce que je vais faire va se réaliser ». Cette formule incantatoire peut se répéter à plusieurs reprises.

Yankhoba qui ne croit ni en Dieu ni en Iblis utilise le *Listikhar* pour voir qu'elle est la force favorable ce jour-là. Le *Listikhar* lui sert seulement de diagnostic. Il dit « aimer les forces contraires car elles sont les seules puissantes ». Il boit de l'alcool (vin de palme, bière de mil) pour délimiter sa frontière avec Dieu et le prophète Mahomet. S'il doit faire un travail important, il dit qu'il peut entrer en retraite *(Douga Khalbu)* pendant plus d'une semaine. C'est un travail plus puissant qui fait appel à des confréries d'êtres surnaturels. Son travail est essentiellement une réponse à une demande : si quelqu'un veut qu'il retourne les sorts, il les retourne ; si quelqu'un lui demande de tuer il exécute la sentence dans des conditions précises (coller les *Djinns* qui vont tuer et qui ont des exigences aussi, le sacrifice d'un tiers par exemple). Si quelqu'un lui demande une protection, il le protège. Si quelqu'un veut savoir son avenir, il le lui révèle. Mon entretien avec Yankhoba m'a permis de classer provisoirement les officiants des *Khons* en trois catégories :

- ceux qui croient en Dieu ;

- ceux qui ne croient pas en Dieu et qui croient en Satan ;

- ceux qui ne croient ni en Dieu ni en Satan.

Tous ces officiants utilisent des techniques qu'ils tirent soit du Coran, soit de la nature (animisme ?), soit de la magie (divination, géomancie, symbolisme numérique), soit de la Bible, à l'instar de Benjamin qui utilise la Bible pour travailler, et qui reconnaît s'être

converti au christianisme pour ne pas hériter des *Pangol* (génies de possession). Ses clients sont aussi bien des catholiques, des musulmans ou des animistes. Il a une clientèle aisée et il opère en ville. Les catholiques qui viennent le voir lui demandent surtout de leur assurer la protection adéquate pour leur maison et leurs enfants. Il utilise les textes de la Bible qu'il mélange avec des produits naturels, mais il reste chiche en informations. Les musulmans qui viennent le voir lui demandent surtout de leur révéler l'avenir. Il dit qu'il est voyant, exorciste, magicien, guérisseur et peut faciliter le destin d'un individu. Il dit qu'il chasse aussi les *Djinns,* les *Doemeu* et les mauvais *Rab.* Sangoné, un officiant, pense qu'il est un « mystique », un soufi. Sa particularité c'est qu'il jeûne toute l'année et se dit du côté du Bien. Quand on lui parle des *Khons,* il dit qu'il les enlève, il ne les rend pas, il se bat contre eux. Il dit : « Ma force, je la tiens de Dieu, de la grâce de Dieu et de son prophète Mahomet. Je ne mange pas de la viande, sauf lors des grandes occasions, la fête de la *Tabaski* ou la fête du mouton. Je suis en contact avec le royaume céleste. Je combats les *Djinns,* les *Rab,* je soigne les *Khons,* la folie et certaines maladies par le toucher. Je pratique les écritures saintes, le *Wird* (le chapelet), la retraite pour entrer avec les forces mystiques. Des fois je suis en transe quand les esprits me pénètrent. Je peux voir très loin. Vous voyez, nous sommes là tous les deux, je peux vous dire tout ce qui se passe dans un rayon de cinq kilomètres ; c'est ça le pouvoir de Dieu. Si tu l'emploies pour faire du mal, tu en es capable. Si tu l'emploies pour faire du bien, tu goûteras les délices du paradis ». Sangoné ne se place donc pas sur le même registre que Yankhoba. L'utilisation des pratiques religieuses ou des connaissances coraniques a pour but de faire du mal ou du bien chez Yankhoba, de faire uniquement du bien chez Sangone. L'un et l'autre parlent des *Khons* ; l'un les enlève, les rend et les retourne, l'autre protège des *Khons* et les enlève. Tous les deux reconnaissent l'efficacité de leurs pratiques. L'un et l'autre reconnaissent l'efficacité des cultes de possession mais font une distinction entre les deux

pratiques. Les « emprunts » aux religions traditionnelles sont certains. Mais ils disent tous que les cultes de possession c'est pour les femmes. Ils tirent leurs connaissances de la nature, de la Bible ou du Coran. Il y a là comme une séparation entre les pratiques des femmes et les pratiques des hommes. Sangoné, qui est musulman, Lébou par son père et Sèrère par sa mère, le pense. On peut aussi remarquer avec Georges Balandier que « L'Islam [...] ne s'est pas diffusé avec des exigences aussi radicales. Il a pu absorber des divinités majeures et certaines techniques magiques ; il a permis le maintien de comportements fondamentaux ; il a laissé, au-delà du minimum d'adhésion sans lequel il ne saurait plus être, une grande liberté d'assimilation. D'un autre côté, l'Islam n'entre pas en conflit avec les principes fondant l'organisation sociale ; il s'est établi en tant que religion des hommes et a pu tolérer, comme nous l'avons observé au Sénégal, le maintien des cultes traditionnels au niveau des femmes ; il respectait ainsi l'esprit de l'ancienne hiérarchie et rendait possible l'adaptation, par une sorte de division entre les sexes, du travail religieux » ([331]). Par conséquent, derrière ces emprunts mutuels, il faut voir un syncrétisme dynamique qui tire sa source des traditions locales. Les facteurs d'intégration sont nombreux et efficaces. Les acculturations successives à l'Islam et au christianisme empêchent de voir le mouvement cinétique des *Khons* qui se sont adaptés à toutes les pratiques religieuses, magiques ou divinatoires, nouvelles ou anciennes.

Exemples et entretiens cliniques

[331] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1982, p. 485.

Les souffrances liées au corps sont le plus souvent classées dans le registre du surnaturel dans l'espace négro-africain. La maladie peut être une agression sorcellaire des *Djinns,* des mauvais *Rab* ou des *Seytanés.* On parle aussi des pratiques du maraboutage ou du fétichage. Les *Khons,* on l'a vu, intègrent plusieurs phénomènes et les interpénètrent. À l'aide d'une partie des entretiens que j'ai eus avec Guéladio, l'officiant Peul, on va pouvoir mieux cerner la particularité des *Khons.*

Premier cas : P, greffier en chef au tribunal de grande instance

« J'ai travaillé pendant plus de dix ans comme greffier. J'ai gravi tous les échelons de la hiérarchie après plusieurs affectations. Je suis devenu greffier en chef. Quelques mois plus tard, j'ai commencé à souffrir d'une hypertension selon mon médecin. Après diagnostic et autres examens, rien. Les médecins s'orientaient vers un cas de diabète. De nouveau les médecins s'étaient trompés. Les analyses d'urine et de sang ne donnaient rien. Les médecins s'orientaient vers la thèse d'un début de cancer. Jusqu'ici les diagnostics et les traitements se suivaient mais ne se ressemblaient pas. C'est alors qu'un de mes collègues m'a laissé comprendre qu'il fallait chercher ailleurs pour voir s'il n'y avait pas d'autres causes. Aussi j'ai pris la décision d'en parler à mes parents. Mes parents m'ont amené voir un homme de potentiel influent qui m'a guéri. J'ai démissionné de mon poste qui est très convoité. Tous les dossiers importants passaient par moi. Je me sens bien maintenant, j'ai repris le sport. Il y a quelques années tout m'était interdit par les médecins. Mon départ a été une des conditions de mon soulagement. Si j'étais resté, je serais mort actuellement d'après l'homme qui m'a soigné… À présent je vais bien, Dieu merci ».

Deuxième cas : AB, coiffeuse

« Le jour de mon anniversaire, alors que les invités commençaient à venir, j'ai perdu la vue. À partir de ce moment-là ce fut l'enfer pour moi. Je passais de consultations en consultations. Les ophtalmologues ont tout essayé mais rien n'y faisait. On m'a même envoyée en France où j'ai fait mes radios (scanner). On m'a opérée mais je ne retrouvais toujours pas la vue. Curieusement, c'est au bout d'un an, à nouveau le jour de mon anniversaire, que j'ai retrouvé la vue. Et c'est le Borom-xam-xam qui m'a soignée et qui en Guinée-Bissau me l'avait prédit. Je sais d'où vient le mal ; c'est une coiffeuse comme moi qui n'arrive pas à avoir de clients qui me l'a fait. Je pouvais me venger comme le souhaitait le Borom-xam-xam. J'ai préféré pardonner car je crois en Dieu. Ce qui compte pour moi maintenant c'est de bien me protéger des khondioms ».

Troisième cas : SM, économiste, secrétaire général d'une société d'encadrement rural

« Je travaillais au Ministère du développement rural. J'ai été nommé par décret ministériel comme secrétaire général de la société. Il y avait plusieurs prétendants à ce poste. Donc la guerre était ouverte. Je suis un musulman pratiquant, donc les *Khons* et les bizarreries comme ça je n'y croyais pas du tout. À partir du moment où j'ai quitté Dakar pour rejoindre mon poste, mes difficultés ont commencé. Une fois arrivé, j'ai pris les clés avec le gardien, j'ai ouvert la porte de mon bureau et là j'ai senti un vide dans ma tête. Tout mon corps était foudroyé, je n'allais pas bien du tout. J'ai perdu la voix, je ne pouvais plus parler. J'ai consulté de nombreux médecins qui ont tout tenté pour me soigner. Mais en vain, je ne parlais toujours pas. Et c'est là que ma famille décida de recourir aux moyens traditionnels. Ce qui a été efficace. Je suis soulagé, tout est rentré dans l'ordre. Pour enlever les *Khons* j'ai payé cher, très cher. Maintenant je n'ai plus peur de ces choses-là ; qui s'y frotte, s'y pique ».

Pour ouvrir de nouvelles pistes de réflexions, je ne vais pas faire de commentaires sur ces trois cas, mais je vais livrer une partie de l'entretien que j'ai eu avec Guéladio, le Peul. Je lui ai posé une question sur la nature du *Corta* qui est une technique utilisée dans les *Khons.*

« Le *Corta,* dit Guéladio, est un moyen naturel que l'on utilise pour tuer rapidement ou désorganiser l'être. On peut l'envoyer par le vent. On dirige le vent dans la direction de celui qui doit recevoir le *Corta* ; s'il est atteint, il est foutu. On utilise les petits éléments aussi comme l'abeille qui pique la victime. Parfois, on utilise des animaux rampants, notamment le serpent. Il existe des *Cortas* rapides qui tuent le jour même ou peu de temps après, surtout si la personne est une faible tête. Ce que fait la main, la main peut l'enlever. Il y a des *Cortas* qui font que la victime sort d'une maladie pour en prendre une autre... ». L'officiant ne croit qu'aux forces de la nature. Il n'a jamais étudié, ni le Coran ni la Bible. Dieu comme Satan lui sont indifférents. Il ne travaille qu'avec des objets naturels. Son savoir est essentiellement traditionnel.

Il est temps de conclure

On vient de voir que les *Khons* sont aux confins ou aux confluences, en les transgressant peut-être, des religions traditionnelles, de l'Islam, du christianisme, de la magie, de la divination et de la géomancie. Ils ont aussi un caractère exorciste. On impute aux *Khons* les morts subites, les pertes de performance, les maladies graves, incurables et subites, les accidents mortels, « toute la répétition du malheur biologique » pour reprendre une expression de Jeanne Favret-Saada. En tous cas, enlever les *Khons* coûte excessivement cher, les rendre ou se prémunir contre eux également. Les *Khons,* en s'installant dans toutes les institutions, l'école, l'entreprise, la justice, l'administration, la politique, l'économie, apparaissent comme « un phénomène social total » pour citer Mauss. Un mot, un seul mot, traduit cette relation entre les *Khons* et les religions : c'est *Diap* (attraper, être pris par). Ce même mot signifie faire ses

ablutions pour la prière chez les musulmans, se préparer pour le culte de possession chez les Wolofs-Lébous, se préparer aussi pour ritualiser son travail chez le magicien. On dit aussi « *Rap-yi-nio-ko-diap* » (ce sont les *Rab* qui le possèdent), « *Djinnés-nio-ko-diap »* (ce sont les *Djinns* qui le possèdent), ou *« Khons-yi-nio-ko-diap »* (il est pris ou possédé par les *Khons).* Dans le cas du maraboutage ou du fétichage on dit « *Do-niou-ko-ligeey* » (on l'a travaillé). L'expression qui est utilisée actuellement est : « C'est qu'on l'a salé » [332].

Les *Khons* ressemblent étrangement à un culte religieux, avec ses rites et ses croyances, sans toutefois en être un. Les *Khons* seraient-ils un métissage impalpable entre différentes réalités sociales ? En tous cas, « l'efficacité symbolique » des officiants n'est pas de l'ordre du naturel, ils manipulent des « forces obscures » qui ne sont pas du domaine du commun des mortels, mais du numineux au sens où l'entend Rudolf Otto [333]. Enfin, le su n'est pas le connu, le vu n'est pas le su. Ce qui compte maintenant c'est, pour reprendre le mot de Rimbaud, « d'aller jusqu'au bout de l'inconnu pour trouver du nouveau ».

Raymond Sémédo

Docteur en sociologie,

Université Montpellier III-Paul Valéry

Philippe Chaudat. *La possession Vorombe dans la région de Tuléar*

La possession Vorombe à Madagascar n'avait jamais fait l'objet d'une étude à part entière. Elle avait longtemps été assimilée, à

[332] Voir Raymond Sémédo, *Maladies et pratiques magiques au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2013.

[333] Rudolf Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.

tort, au phénomène de possession dominant sur la Grande Île : le Tromba. Nous avons donc entrepris une étude de la possession Vorombe d'avril 1990 à mai 1991. Cette communication nous permet de présenter succinctement quelques éléments de notre recherche qui s'est effectuée à Tuléar (ville du sud-ouest malgache) et à Sarodrano (village situé à environ 15 km au sud de Tuléar). Nous avons choisi de développer ici trois points qui se révélèrent parmi les plus intéressants au cours de notre étude : les caractéristiques des esprits Vorombe et l'aide que leur analyse apporte pour retracer l'histoire du peuplement du sud-ouest de Madagascar ; les relations entre la possession Vorombe et l'organisation économique ; enfin les rapports entre le lignage et ce phénomène de possession.

Nature de la possession Vorombe

Caractéristiques des esprits Vorombe

Contrairement aux autres phénomènes de possession qui touchent tous plusieurs ethnies de Madagascar, le Vorombe ne concerne que les Vezo (population de pêcheurs occupant le littoral sud-ouest de Madagascar, se divisant en plusieurs sous-groupes, dont les Vezo Sara). Ces esprits sont sexués, ils parlent différentes langues du sud-ouest malgache (Mahafaly, Antandroy, Vezo) et le Français. Ils ont des interdits alimentaires (la tortue de terre ou la pieuvre, les repas funéraires par exemple).

L'espace rituel

Les Vorombe ont un espace rituel qui leur est réservé. Les hommes possédés disposent de petites maisons *(anjomba* ou *romba)* montées sur quatre pilotis. Elles renferment tout le matériel nécessaire aux rituels : *vo* (talismans), statuettes, brûle-parfums, bols, assiettes, bouteilles de rhum rouge, etc. Une petite table est posée au sud du *romba* : elle est destinée aux ancêtres lignagers. Une palissade en roseau encadre cet espace et le protège de toute souillure. Cet ensemble est toujours situé

à l'est de la maison d'habitation du possédé qui est elle-même le plus souvent à l'est du quartier où habite son lignage. L'Est symbolise tout ce qui est digne de respect, sacré. Les personnes ou les choses situées à l'Est sont plus proches de la frontière séparant les vivants de l'au-delà. Le possédé officie dans cet espace pour soigner ses clients, pour régler leurs problèmes, et pour vénérer ses esprits (seul ou à l'occasion de cérémonies collectives). Les femmes possédées, quant à elles, sont moins nombreuses que les hommes et n'ont pas les mêmes droits : elles ne peuvent ni posséder ni toucher l'*anjomba.* La possédée a une simple estrade appelée *kitsely* reposant sur quatre pieds, érigée uniquement lors des cérémonies annuelles. En dehors de ces occasions, la possédée officie dans son logis (son matériel rituel étant toujours disposé au dessus du sol).

Origine géographique et migration des Vorombe

Origine de la possession Vorombe

Pour l'ensemble des possédés de Tuléar et de Sarodrano, les Vorombe sont originaires du sud de Madagascar, et plus précisément d'îles se situant à la hauteur d'Androka (village situé sur la côte sud-ouest), en pays Mahafaly : Nosimboro, Nosy Manintsy, Nosy Satra. Certaines caractéristiques de la possession Vorombe étayent cette affirmation :

- le dialecte employé par les possédés en transe est le plus souvent celui du Sud ; - la possession Vorombe se rapproche beaucoup d'une autre possession méridionale : la possession Kokolampo, par son aspect rituel (présence de maisons des esprits dans les deux cas par exemple). Les Vezo sont d'ailleurs généralement possédés par les deux familles d'esprits ;

- un interdit permet aussi de préciser l'origine de la possession Vorombe : celui de la tortue de terre, qui ordinairement n'est le fait que

des Mahafaly (possédés comme non possédés) et qui n'est en aucune manière un interdit chez les Vezo non possédés.

Selon les possédés, les esprits sont remontés plus au Nord et ont possédé les Vezo Sara (qui sont reconnus comme les spécialistes de ce type de possession). Mais il est malheureusement impossible de dater l'apparition de cette forme de possession. La possession s'est ensuite diffusée chez les Vezo non Sara par le biais des alliances. Témoignages et indices divers nous permettent donc d'affirmer que la possession Vorombe est originaire du sud de Madagascar et que les premiers possédés furent des Vezo Sara. Mais ils ne nous éclairent en rien sur les modalités de l'arrivée de cette forme de possession dans la région de Tuléar.

L'implantation de la possession Vorombe dans la région de Tuléar

L'origine des Vezo Sara reste sujet à controverses, aucune étude n'ayant pu fixer leur origine de façon définitive. Dans son ouvrage *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar,* Bernard Kœchlin écrit que l'on trouve encore des îlots de Mahafaly (ethnie habitant le sud de Madagascar) sur la côte, notamment le lignage Voroneoke et ajoute que pour certains les Sara sont des membres du lignage Voroneoke et, par suite, sont des Mahafaly venus à la mer. D'autres auteurs affirment que les Sara sont originaires du pays Mahafaly : « Les traditions sont unanimes sur l'origine des premiers occupants de la vallée de Saint Augustin [village voisin de Sarodrano] : le pays Mahafaly ». Elles sont cependant peu précises pour ne pas dire muettes à propos de leur immigration et de leur implantation, selon Birkeli : « De provenance Mahafaly, les ancêtres sont tombés dans l'oubli, ils venaient du sud et s'arrêtèrent à Anakao » (Édouard Birkeli, *Marques de bœufs et traditions de race,* 1922, p. 42) ([334]). Selon Jacques Faublée enfin, « Tanala et Vezo d'Anakao et de Sualare appartiennent à une même tribu : celle des Mahafaly de l'intérieur » ([335]).

[334] Louis Mansare Marikandia, Thèse de doctorat de troisième cycle, Paris VII, 1981, pp. 53-54.

[335] Jacques Faublée, *Les Esprits de la vie à Madagascar*, Paris, PUF, 1954, p. 10.

La possession Vorombe nous permet de définir avec plus d'assurance l'origine des Vezo Sara. En effet, tous les possédés affirment que les Sara sont à l'origine de la possession Vorombe. Parallèlement ils indiquent le Sud, et plus particulièrement le pays Mahafaly comme origine des esprits. Ces affirmations semblent confirmer la thèse avancée par Jacques Faublée et Edouard Birkely selon laquelle les Vezo Sara sont des Mahafaly. Nous pouvons donc en conclure que les Sara seraient bien des membres du lignage Voroneoke, seraient bien des Mahafaly qui auraient migré du Sud vers le Nord, emportant avec eux leur propre type de possession, le Vorombe, qui se serait ensuite développé dans la région de Tuléar. Dialectes employés en transe et interdits alimentaires (et avant tout l'interdit de tortue) corroborent d'ailleurs cette origine.

Possession Vorombe et organisation économique

Les cérémonies et les activités productives

La clientèle du possédé est composée principalement des membres de sa famille (ascendants et descendants ainsi que leurs conjoints), et parfois de certaines personnes appartenant à des lignages alliés et chez qui n'existe aucun possédé. Les clients viennent voir le possédé pour se faire guérir mais également pour leur activité principale : la pêche. Avant de se servir d'un filet neuf, d'une pagaie neuve ou d'une pirogue neuve, le pêcheur vient voir son parent qui les bénit. Le possédé donne en même temps la date propice à la première utilisation de ce matériel. Avant de partir en mer les pêcheurs viennent parfois voir le possédé pour lui demander une bénédiction afin d'être protégés et pêcher beaucoup de poissons. Les personnes qui partent en pêche de longue durée viennent prévenir les esprits de leur départ et leur demandent également une bénédiction. Le pêcheur vient voir également le possédé quand il ne ramasse plus de poisson dans ses filets. On explique souvent ce phénomène par la sorcellerie. En effet, pour nuire à une personne, il est fréquent que l'on attaque son matériel de pêche. Ainsi par exemple, une femme a été surprise en train d'uriner dans la pirogue d'un homme

pour qu'il n'ait plus de poisson et pour le priver ainsi de ressources. Ayant été informé de cet acte, le pêcheur a refusé de partir en mer et a apporté sa pirogue chez un possédé. Ce dernier l'a fait entrer dans l'enclos, a fait descendre les esprits puis a retiré la « souillure ».

Pour bénéficier de cette participation des esprits au monde de la pêche, il est nécessaire de « savoir respecter les interdits », de posséder des filets, et de travailler en dehors du système de production parental (ne plus travailler sous la coupe de son père ou de son oncle). En un mot il est nécessaire « d'être mûr », d'être adulte ([336]), d'avoir fondé un foyer et d'avoir des moyens de production pour le faire vivre. C'est à partir du moment où elle fonde une unité familiale distincte de celle de ses parents que la personne peut être reconnue comme acteur économique indépendant pouvant bénéficier personnellement de l'aide des Vorombe. Par conséquent, pour être indépendant aux yeux des esprits, pour être pris en compte individuellement il faut donc être indépendant économiquement et socialement. Posséder des filets est le signe de l'indépendance économique et spirituelle, la seconde dépendant de la première.

La surnature transparaît également parfois à travers les noms que les pêcheurs donnent à leurs pirogues, comme ces deux fils de possédé qui ont gravé sur la coque : l'un *Zanahary mitahy* (« bénissez-nous Zanahary »), l'autre *Tsipazoranoahobaba* (« donne-moi une bénédiction papa »). Ce type d'inscription reste néanmoins assez rare. Certains pêcheurs disent invoquer les esprits Vorombe quand ils franchissent les passes au milieu de la barrière de corail. Cette invocation est effectuée pour recevoir beaucoup de poissons mais également pour obtenir la protection des Vorombe pour le passage de cette zone dangereuse (les vagues y sont plus fortes, l'eau est plus agitée). Certains pêcheurs sous traitement thérapeutique respectent les interdits des esprits Vorombe qu'ils ont consultés : si un poisson interdit se retrouve dans leur filet, ils le remettent à l'eau.

[336] « L'âge adulte est celui où l'on est assez conscient pour savoir respecter les interdits », *in* Bernard Kœchlin, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar*, Paris, Mouton, 1975, p. 130.

La possession Vorombe, base d'un système d'épargne familial

Chaque client apporte une somme d'argent au possédé qu'il consulte. Selon sa renommée et son lieu d'habitation, le possédé peut gagner jusqu'à 20 000 fmg par mois. Cet argent entreposé dans l'*anjomba* est théoriquement réservé aux esprits et devrait servir aux dépenses nécessaires à la cérémonie annuelle (cérémonie d'allégeance publique, effectuée une fois par an pour remercier les esprits de leur protection). Mais il en est autrement dans la pratique. En effet, le possédé utilise en quelque sorte sa maison des esprits comme un coffre fort. D'une part elle permet de se garantir des vols, personne n'osant voler les esprits. D'autre part c'est un lieu où l'on dépose l'argent des clients et où il est possible de faire des économies. Le possédé puise dans cette réserve lorsqu'il connaît des difficultés financières : manque d'argent pour se nourrir, pour organiser des circoncisions ou les funérailles d'un membre de sa famille, pour soigner quelqu'un à l'hôpital. Les possédés n'informent pas systématiquement les esprits de leur emprunt, mais quand ils le font, ils sont obligés de rembourser l'argent. En fait, ils les remboursent d'une façon ou d'une autre car cette somme d'argent est avant tout destinée aux cérémonies annuelles qu'il reste indispensable d'organiser. Selon la même logique, pour se procurer de l'argent, le possédé peut vendre un bœuf offert aux esprits par un client. Les membres de sa famille peuvent également bénéficier des mêmes avantages, même s'ils ne vivent pas sous le même toit que lui. Pour le possédé et sa famille, cela constitue donc une sorte de caisse de secours. C'est un système d'épargne cérémoniel doublé d'un système d'épargne familial financé par la clientèle.

Crise économique et crise cérémonielle

Madagascar subit une crise économique profonde depuis plusieurs années. On en sent les conséquences jusque dans le domaine cérémoniel. Il semble en effet qu'il y ait de moins en moins de cérémonies annuelles car elles nécessitent de gros moyens financiers (pour l'achat des

boissons, du bœuf, de la nourriture). D'où l'instauration de cérémonies de remplacement : les *sorombe* (demande de report des cérémonies annuelles), sortes de compromis, d'adaptation à la nouvelle conjoncture économique. Le manque d'argent implique parfois une transformation momentanée de l'espace rituel. Par exemple, à Sarodrano, la maison d'un possédé était menacée par les dunes. Il l'a donc déplacée, mais n'a pas touché à son *anjomba,* car cela aurait nécessité une cérémonie particulière et donc de l'argent. Lorsque le possédé connaît des problèmes pécuniaires, il peut donc voir son univers cérémoniel momentanément modifié, son *anjomba* se retrouvant au sud-est de son chevet.

La situation économique influe donc sur les activités cérémonielles : si l'économie est en crise, les cérémonies en subissent les conséquences. Inversement, la prospérité des activités productives peut engendrer des cérémonies Vorombe. Ainsi 1990 a été une année exceptionnelle car les Vezo ont pêché une grande quantité de *tovy* (anchois). Certaines personnes ont pu gagner plus de 1 500 000 fmg en vendant ces poissons. Dès qu'ils ont reçu leur argent, les pêcheurs qui avaient consulté préalablement les esprits pour accroître leur production sont revenus les remercier en leur apportant du rhum et une somme d'argent (de 1 000 à 2 000 fmg) et parfois même un bouc qui fut sacrifié. L'une des conséquences de cette prospérité temporaire a été l'achat massif de radiocassettes. Avant de s'en servir, chaque propriétaire a apporté son appareil au possédé qui l'a béni.

Possession Vorombe et structures lignagères

Chaque patrilignage possède un poteau rituel : le *hazomanga,* qui lui permet de communiquer avec ses ancêtres. Comme l'*anjomba,* le *hazomanga* est placé à l'est de la maison de son détenteur et à l'est du quartier où vit le lignage. Chaque lignage est hiérarchisé. Le pouvoir est détenu par le *mpitoka-hazomanga* (prêtre de lignage, détenteur du poteau rituel). Le *mpitoka-hazomanga* permet d'entrer en contact avec les esprits des ancêtres. Les *mpitoka-hazomanga* se succèdent par

ordre de primogéniture par branche collatérale (de frère à frère). Analysons maintenant les signes nous permettant d'évaluer l'importance du lignage dans la possession Vorombe.

L'héritage de la possession

Il s'agit d'une possession qui s'hérite au sein du lignage et plus fréquemment au sein de la famille. L'héritage se fait au sein de la même génération, ou de la génération G à la génération G + 1 ou parfois G + 2. Cet héritage est patrilinéaire. Mais il comporte des exceptions car il existe aussi des femmes possédées par des esprits Vorombe, femmes qui transmettent la possession à leur fils. On peut hériter de tous les esprits du possédé précédent ou seulement de certains d'entre eux. L'héritage se fait à la mort du possédé ou plus rarement de son vivant.

Deux cas de figures se présentent :

- si les esprits ne se portent pas sur un nouveau siège du lignage à la mort du possédé, la famille emporte l'*anjomba* et le matériel rituel en mer, et elle jette tout à l'eau ; par contre, l'*anjomba* et le matériel se transmettent quand les esprits se posent sur une nouvelle personne du lignage peu après la mort du possédé précédent ou du vivant de ce dernier. La transmission des matériaux peut être immédiate si le possédé précédent est décédé, mais elle peut être différée s'il est encore vivant. Une personne peut également hériter des esprits d'un membre du lignage ayant existé plusieurs générations avant lui ; dans ce cas, le matériel rituel a évidemment disparu. Ainsi, le réseau de possédés se reproduit au sein du lignage. Le lignage patrilinéaire est favorisé, mais laisse une place pour le lignage de la femme s'il n'y a pas de possédé dans celui de l'homme. Cette dernière permet la liaison entre les lignages ayant des possédés et ceux n'en ayant pas ([337]). Certains

[337] Peut-être est-ce d'ailleurs pour cette raison que l'on rencontre aussi peu de femmes chez les Vorombe, cette possession étant massivement masculine mais ayant besoin des femmes pour s'intégrer dans les lignages ou les segments de lignages sans possédés (les personnes appartenant aux lignages sans possédés pouvant d'ailleurs intervenir pour que certaines femmes apportent et légitiment la possession au sein de leur lignage).

expliquent que les femmes sont parfois possédées en arguant de leur origine Sara et en sous-entendant qu'elles sont le lien permettant l'apparition de la possession Vorombe dans des lignages non Sara et exempts de cette forme de possession.

La possession Vorombe est donc à dominante patrilinéaire « souple ». De même que le poteau rituel *hazomanga* dans le lignage, l'*anjomba* et le matériel s'héritent par les hommes. Certains possédés prétendent cependant n'avoir hérité de personne, déclarant que les esprits sont arrivés en eux sans que personne n'en ait été possédé auparavant.

Une terminologie

Certains termes rapprochent la possession Vorombe des structures lignagères. En voici quelques exemples : le terme *raza* qualifie à la fois les esprits Vorombe et les esprits lignagers, les grands-parents, les ascendants et descendants en ligne paternelle ; *anjomba* est parfois employé pour désigner la maison où l'on range les supports du *hazomanga* ; les possédés appellent parfois *hazomanga* leur *anjomba.*

Cérémonies Vorombe et structures lignagères

Pour étudier les rapports entre la possession Vorombe et le lignage, nous pouvons également observer les rapports entre le possédé et le *mpitoka-hazomanga* lors des cérémonies. Les cérémonies Vorombe sont comparables aux cérémonies lignagères par les acteurs présents et par le rituel.

Les esprits ancestraux intégrés aux cérémonies Vorombe

Le *mpitoka-hazomanga* intervient à deux moments des cérémonies annuelles Vorombe : lors des préparatifs et pendant la cérémonie proprement dite. Lorsqu'il a déterminé la date de sa cérémonie annuelle, le possédé se rend chez son prêtre de lignage, lui fait une offrande et

l'informe de la date. Le *mpitoka-hazomanga* lui donne alors une bénédiction. Ici, la possession s'intègre dans le rituel lignager. En agissant ainsi, le possédé légitime en même temps le pouvoir lignager. Le *mpitoka-hazomanga* intervient également au début de la cérémonie Vorombe. En effet, sa présence aux cérémonies est indispensable. C'est lui qui « ouvre la cérémonie » en faisant une invocation aux ancêtres lignagers, et en leur demandant de bénir les membres du lignage. Notons que le prêtre de lignage fait non seulement une invocation aux ancêtres pendant les cérémonies Vorombe mais qu'il leur demande encore de faire venir les esprits Vorombe. Cela sous-entend que pour les gens, les esprits ancestraux sont en liaison avec les esprits Vorombe.

La croyance en l'interférence entre les deux mondes surnaturels pourrait expliquer ou du moins légitimer la présence du *mpitoka-hazomanga* et du possédé. Pendant les cérémonies quotidiennes, de moindre importance, si le *mpitoka-hazomanga* est absent, les possédés intègrent eux mêmes les esprits de leur lignage dans leur cérémonie en leur offrant une part du sacrifice et/ou du rhum qu'ils posent sur une petite table au sud de l'*anjomba,* uniquement réservée à cet effet. Le rituel lignager s'intègre donc dans le rituel de la possession Vorombe. En agissant ainsi le chef de lignage légitime le pouvoir des esprits Vorombe et celui du possédé.

Le rôle du possédé Vorombe dans les cérémonies lignagères

De même que le chef de lignage intervient dans la cérémonie de possession, le possédé intervient dans la cérémonie lignagère. Le *mpitoka-hazomanga* consulte le possédé de son lignage lorsqu'il veut organiser une cérémonie lignagère. Le possédé est en effet chargé de déterminer la date propice pour la fête. Le possédé avertit ses esprits et leur donne du rhum. Cette pratique fait apparaître à nouveau une complémentarité et un chevauchement des deux rituels, sans pour autant que l'un soit infériorisé par rapport à l'autre.

Le cas des possédés qui sont en même temps mpitoka-hazomanga

Observons maintenant ce qu'il en est quand une seule personne cumule pouvoir politique lignager et pouvoir religieux. L'organisation de l'espace chez le *mpitoka-hazomanga* possédé est la même que chez le *mpitoka-hazomanga* non possédé : le *hazomanga* reste à l'est de son chevet. Mais son *anjomba* est au nord-est de sa tête de lit (au lieu d'être à l'est). *Anjomba* et *hazomanga* sont donc tous deux orientés à l'est, c'est-à-dire à un endroit qui symbolise ce qui est respectable, sacré. Mais l'*anjomba* est au nord du *hazomanga* ; l'axe sud-nord définissant l'ordre de primogéniture (les aînés au sud, les cadets au nord), les esprits ancestraux sont donc considérés comme les aînés des esprits Vorombe, comme les esprits les plus respectés. Les esprits ancestraux occupent donc une position dominante.

Des rituels proches

Dans la pratique, les rituels sont proches aux niveaux symbolique et social. Au niveau symbolique, nous retrouvons les plus fortes similitudes dans le sacrifice : dans les deux cas la bête est égorgée, son sang est recueilli dans une cuvette, en prenant garde qu'il ne coule pas par terre. Ce sang est ensuite appliqué sur le *hazomanga* pour les cérémonies lignagères, sur les pilotis de l'*anjomba,* sur le tronc d'un *kily* (tamarinier) et d'un *maroserana* (arbre de la famille du baobab) pour les cérémonies Vorombe ; donc sur deux supports symboliques des esprits, sur deux « antennes » permettant la communication avec la surnature. Ainsi, le sang a une importance égale dans les deux types de cérémonies. Au niveau social, dans les deux types de cérémonies, les hommes détiennent le pouvoir aux dépens des femmes. Les personnes invitées aux cérémonies lignagères et aux cérémonies annuelles Vorombe sont à peu près les mêmes. Dans les deux cas les invités apportent des dons qui portent la même dénomination : *manenga* et *basimena.* Dans les deux cas, l'organisateur tient un cahier de comptes dans lequel il inscrit le montant des dons de chacun. Ainsi quand une personne « X » organise

une cérémonie (des funérailles par exemple) l'organisateur de la précédente cérémonie connaît la somme que « X » avait versé et lui offre alors un don en conséquence. Au don effectué lors de la cérémonie lignagère répond un contre-don effectué lors d'une cérémonie de possession (et inversement), l'une et l'autre ne sont donc pas séparées, elles forment un système cérémoniel unique au sein duquel se met en place une circulation monétaire. Le déroulement du rituel de possession et du rituel lignager sont comparables. Dans les deux cas il y a invocations, bénédiction et purification de l'aire cérémonielle et des participants.

Un autre point rapproche les cérémonies Vorombe des structures lignagères : la déclaration du *havoa.*

Le havoa

Le *havoa* est un manquement aux règles établies par les ancêtres lignagers et/ou par les esprits Vorombe. La personne jugée coupable est tenue pour responsable des problèmes sociaux, économiques ou politiques émanant de la surnature et pouvant toucher le lignage (maladies, accidents, absence de poissons...). Pendant chaque cérémonie Vorombe nécessitant un sacrifice, le possédé intègre dans son rituel la déclaration du *havoa.* C'est une sorte de test consistant à brûler le péritoine de l'animal sur un lit de braise sous l'*anjomba.* S'il brûle, il n'y a pas *havoa* ; s'il ne brûle pas, le lignage est en situation de *havoa.* Le *havoa* peut revêtir deux aspects : *havoa* vis-à-vis des esprits Vorombe ; *havoa* vis-à-vis des esprits ancestraux. Le *havoa* peut être levé pendant la cérémonie, dans l'enclos Vorombe, ou le *mpitoka-hazomanga* peut le lever au *hazomanga* en faisant des aspersions. Les cérémonies Vorombe permettent donc également de résoudre les problèmes lignagers. Cérémonies lignagères et cérémonies Vorombe sont le lieu de l'extériorisation des conflits lignagers et de leur résolution. *Mpitoka-hazomanga* et possédé Vorombe partagent donc certains pouvoirs.

Possession Vorombe et pouvoir lignager : deux forces complémentaires

Comme nous l'avons vu précédemment, le possédé et le *mpitoka-hazomanga* ont un grand pouvoir au sein du lignage et collaborent dans leurs travaux respectifs. Chacun conserve sa place et reste l'acteur principal de la cérémonie relevant de son statut. Nous avons ainsi deux forces qui se contrôlent, qui s'équilibrent, deux pouvoirs qui se complètent pour la bonne marche du lignage.

L'étude de la possession Vorombe nous a donc permis, en dépassant le cadre strictement religieux, de porter un regard plus général sur la société Vezo. Nous avons ainsi pu apporter des éléments de réponses concernant l'origine géographique des Vezo Sara ; nous avons vu à quel point la possession Vorombe est liée à l'organisation économique Vezo ; nous avons enfin montré la complémentarité existant entre le pouvoir du possédé et celui du chef de lignage. La possession Vorombe est donc fortement liée à un mode d'organisation économique et social : le monde Vezo. Cela explique sans doute pourquoi on trouve ce type de possession dans un seul groupe ethnique, à la différence des autres phénomènes de possession à Madagascar.

Philippe Chaudat

Docteur en Anthropologie Sociale Université Paris 5

Sadok Abdelsolam. La yawmiya, liturgie du zâr soudanais : un rite de posse *La yawmiya, liturgie du Zâr soudanais*

La *yawmiya* est une cérémonie musicale collective constituant un hommage aux esprits Zâr. Elle constitue en général l'étape terminale et rituelle d'un processus thérapeutique impliquant le diagnostic de la possession et le sacrifice rituel, le tout sous la conduite d'une guérisseuse, la *cheikha,* qui est appelée aussi la maîtresse de Zâr *(Sit al-Zâr).* Elle connaît parfaitement tous les encens et les parfums et sait les marier ainsi que le répertoire musical de la cérémonie : les *khiot* (rythmes, devises). Elle connaît donc le rythme musical propre à chaque Zâr. Ce n'est d'ailleurs pas en parlant avec la patiente qu'elle rend les Zâr présents dans la *yawmiya,* mais par les encens et les devises. Elle anime ce rite de possession en utilisant les devises musicales des Zâr et en brûlant leurs encens.

Cette cérémonie débute toujours à midi ; elle peut durer une seule journée lorsqu'une ancienne possédée guérie a promis d'en organiser une chaque année en l'honneur de son Zâr possesseur et ami ; mais elle se prolonge parfois pendant trois à sept jours consécutifs. En principe, la *yawmiya* est ouverte seulement aux femmes, celles qui ont déjà été possédées et celles qui sont invitées à la fête. Les hommes y sont proscrits, ce qui ne les empêche pas de jeter un coup d'œil par curiosité. Toutefois, les invertis sont admis à la cérémonie et les enfants peuvent y assister sans aucune gêne, et il est courant de les voir aller et venir dans le cercle des adeptes du Zâr. Au cours des jours qui précèdent la cérémonie, la patiente est dispensée de toutes ses tâches ménagères habituelles ; pour qu'elle soit d'excellente humeur, il est recommandé de ne pas la gronder quoi qu'elle ait fait ; ses mains et ses pieds sont enduits de henné comme pour une mariée ; elle est parfumée et encensée matin et soir ; elle porte des vêtements multicolores aux teintes vives. Si d'aventure une femme se présente, vêtue de noir ou en

tenue de deuil, elle est renvoyée tout de suite. La patiente, entourée d'une affection exemplaire, comme son Zâr possesseur, n'est jamais laissée seule pendant cette période de préparatifs, car elle est considérée comme une personne extrêmement fragile. Durant cette phase préparatoire, elle fait l'objet de la part de la *cheikha* d'une surveillance constante. Observation participante

La *yawmiya* à laquelle j'ai assisté, durant l'été 1991, lors de mon travail de terrain sur le culte du Zâr au Soudan et ses aspects thérapeutiques, était organisée en l'honneur d'une de mes tantes paternelles. Ce lien de parenté a beaucoup facilité l'acceptation de ma présence par la maîtresse de Zâr. Cependant, c'est aussi mon statut de chercheur qui a décidé cette dernière à m'autoriser à rejoindre le clan très fermé des femmes. La négociation fut longue et laborieuse : au départ, Sit Abouha, maîtresse de Zâr, ne comprenait pas mon insistance pour assister à la cérémonie et paraissait étonnée que l'on puisse se poser des questions complexes sur l'évidence de la pratique du Zâr. La permission qu'elle m'a donnée constituait une rare exception : c'était la première et peut-être la dernière fois que j'allais assister à cette cérémonie en tant qu'homme adulte. J'avais de vagues souvenirs d'enfant d'une femme dansant vêtue d'un short et d'une casquette, rappelant fortement un colon anglais donnant des ordres. Je me rappelais m'être questionné sur les raisons de ce travestissement d'une de mes tantes.

Le jour choisi, à midi, les invités ont commencé à arriver chez ma grand-mère pour la cérémonie de sa fille ; c'était en même temps l'occasion pour ma grand-mère de rendre hommage à son propre Zâr. Tout le monde s'est rassemblé dans le salon qui, pour l'occasion, avait été vidé de ses meubles, remplacés par des coussins disposés tout autour de la pièce. Je me suis senti mal à l'aise, voyeur, gêné d'être mêlé à cette intimité de femmes. Ce malaise a été renforcé par les questions qui fusaient concernant ma présence. Je fus présenté en tant que neveu de la disciple et petit-fils de la maîtresse de maison, mais

mon statut de chercheur ne me protégeait pas de la gêne liée à cette « incrustation » dans l'univers féminin.

Quand tout le monde a été assis, Sit Abouha, la maîtresse de Zâr, et ses trois *goudi* (assistantes) sont entrées en scène. Elles se sont installées au milieu de la pièce, avec chacune une *dalouka* (percussion) placée entre leurs jambes, à terre. Elles avaient aussi à leur disposition des crotales *(cachkouches)* ainsi qu'une grande bassine en fer retournée faisant office de tambour. Les encens allumés dès l'arrivée des invitées commençaient à former un épais brouillard odorant. Enfin, ma tante est arrivée accompagnée de sa mère et d'une de ses sœurs, toutes trois suivies d'une autre sœur qui portait une lourde valise, la « valise du Zâr » *(chanta al-Zdr)* dans laquelle sont rangées les affaires du Zâr de la patiente. Sit Abouha a invité celle-ci à s'asseoir à sa droite et ma grand-mère s'est placée à sa gauche. Tout le monde étant installé, la cérémonie a pu commencer.

Sit Abouha et ses assistantes ont entonné des chants en s'accompagnant de leurs instruments, l'assistance répondant au rythme. Les femmes assises ont commencé à balancer leur tête et leur corps dans un mouvement lancinant. Plusieurs rythmes ayant déjà été joués les uns après les autres, l'ambiance s'échauffait. Soudain, une femme s'est levée et, entrant en piste, elle s'est mise à danser en accélérant petit à petit le rythme de son corps, suivie par les *dalouka,* jusqu'à atteindre un mouvement frénétique. Elle était en transe, totalement possédée par son esprit Zâr. Au bout d'un moment, le rythme s'est apaisé. À la fin de cette séquence, la femme a retrouvé son état normal et a doucement regagné sa place. Une autre devise musicale a commencé sollicitant une autre disciple qui s'est aussitôt précipitée au centre de la pièce pour danser…

La possession rituelle est une fête…

La *yawmiya* est une fête : on mange, on offre des cigarettes, on fume, on danse, on sert du café, du thé, du coca-cola et de l'alcool ; bref, on y fait tout ce qui est interdit ailleurs, laissant sur le pas de la porte tous les principes et les interdits de l'Islam. C'est aussi une des rares occasions de se retrouver entre amies et d'échanger des plaisanteries, des potins et des confidences. L'assistance s'assied en cercle, autour de la *cheikha* qui en occupe le centre. À la gauche de celle-ci se trouvent les *goudi* (assistantes) qui forment son groupe musical, assises sur de petits bancs ; à droite de la *cheikha* va bientôt s'asseoir la patiente. Dans le cercle de l'assistance, on trouve les adeptes du Zâr avec les enfants de-ci de-là, les invitées assises sur des tapis, les jambes allongées et serrées car les esprits présents dans la pièce risqueraient de s'infiltrer en elles par leurs voies naturelles inférieures. On comprend ainsi par où les esprits investissent leurs victimes. Dans ce cercle constitué, l'espace laissé libre est aménagé pour la danse. On y trouve aussi tous les éléments relatifs au culte : boîtes d'encens, sucre, café, cacahuètes, dattes, bonbons, henné et le sang de l'animal sacrifié. Tous ces ingrédients sont préparés à l'avance. Lorsque tout le monde a pris place, la patiente est amenée dans l'espace sacré *(maydan)* accompagnée par la *cheikha* et les membres proches de sa famille jusqu'à la place centrale qui lui est attribuée. Là, la *cheikha* l'encense ainsi que les adeptes du culte et les arrose de parfum à tour de rôle.

La cérémonie va commencer. La *cheikha* fait brûler l'encens mélangé avec du parfum pour invoquer les esprits Zâr. Diverses sortes de mélanges d'encens et de parfums, correspondant aux différentes familles de Zâr, sont ainsi brûlées ; une épaisse fumée entoure l'assistance. Maintenant, *cheikha* et *goudi* vont commencer à frapper sur les *dabouka* et les adeptes à danser au rythme de leurs Zâr possesseurs. Les adeptes dansent à tour de rôle dans les fumées de l'encens qui correspond à leur Zâr ; ainsi, à chaque rythme, son encens particulier. La musique est généralement accompagnée par un chant qui constitue un appel vantant les mérites et les qualités de chaque esprit invoqué. Ces paroles, en dialecte soudanais, ne semblent

néanmoins pas avoir la même importance que la musique qui les accompagne.

La liturgie du Zâr

Voici le déroulement de la cérémonie dont j'ai commencé tout à l'heure la description. Un premier *khait* joué concerne une malade guérie qui, au son de la devise musicale propre à son Zâr, se met à danser ; l'adepte, ancienne malade guérie, a apporté les habits de son Zâr qu'elle revêt à ce moment-là. Et c'est alors la danse frénétique jusqu'à l'épuisement, voire la chute. On joue alors un second rythme. La première danseuse quitte le cercle, laissant la place à une autre adepte qui danse en transe. Puis une troisième, une quatrième, une cinquième, une sixième, toujours à tour de rôle. Ce n'est qu'au cinquième ou sixième rythme que l'on va jouer le *khait* de l'esprit agresseur de la patiente ; à ce moment-là, celle-ci va entrer elle aussi en transe, chevauchée par son Zâr possesseur. Son corps est le réceptacle sur lequel l'esprit descend ; ce dernier est le cavalier, la patiente est son cheval *(farace).* Lorsque le Zâr descend sur son cheval, il le précipite ainsi dans un mouvement frénétique semi-convulsif formé de tremblements et de prosternations. Ces gesticulations sont parfois accompagnées de glossolalie. Chaque Zâr a son langage : il peut s'exprimer soit en arabe soudanais, soit en arabe partiellement déformé, voire dans un langage tout à fait incompréhensible que seule la *cheikha* est censée connaître, et qu'elle traduira pour l'assistance. Ainsi la *cheikha* n'est pas seulement spécialiste des encens et de la musique, elle est aussi experte en langues des Zâr.

L'adepte, nous l'avons noté, ne peut danser que sur le rythme spécifique à son Zâr possesseur. Si elle est possédée par plusieurs Zâr à la fois, à chaque danse elle devra porter les habits appropriés au Zâr qui la possède alors. En effet, chaque adepte a apporté la *chantat al-Zâr* (valise du Zâr) contenant les *talabat* en l'espèce : des habits, des bijoux,

du parfum, etc. Chaque fois que la *cheikha* appelle le *khait* de l'un de ces Zâr, l'adepte va revêtir ses affaires. Par exemple, si l'on joue le *khait* d'al-Hakim Pacha (le Grand docteur), l'adepte ouvre la valise appropriée, revêt la blouse blanche, chausse la paire de lunettes de vue, s'équipe d'un stéthoscope et se met à danser.

Le psychiatre Al-Tigani al-Mahi écrit : « La musicothérapie de Zâr nous rappelle les chansons rituelles ou les chants d'une activité particulière, par exemple ceux des porteurs dans les ports lors des manœuvres de chargement et de déchargement des bateaux : chants collectifs rythmant les efforts et allégeant la peine, par leur thème simple et répétitif. La durée de la chanson de Zâr est très courte : par exemple celle de Youra Pacha ne dépasse pas les dix secondes et comporte huit mesures. La chanson de cheikh Ahmad al-Badawi est plus longue, à l'instar des chants arabes, mais sa durée n'excède pas la minute. Il est important, lorsque les paroles chantées sont terminées, que la musique continue d'être jouée afin que la possédée ne cesse pas de danser avant l'arrêt de la devise ». L'important, c'est moins la longueur du texte que la répétition de ses termes. Notre auteur termine par cette phrase : « Les chansons ne sont pas seulement courtes parce que l'on cherche la répétition des mots propices à l'invocation ; c'est aussi parce que cela facilite l'apprentissage "par cœur", ce qui permet de les répéter dès qu'on les a entendues ». Les chansons de Zâr reprennent les mêmes thèmes mélodiques que les chants soudanais ; elles s'articulent d'ailleurs sur la même gamme pentatonique. Plus précisément, mélodies et paroles rappellent fortement les chansons de la *dalouka* dans la danse de la mariée. La musique, le rythme, les paroles ont une importance primordiale dans cette liturgie et le rythme y occupe la place prépondérante. C'est par le rythme, en effet, que les esprits descendent sur le corps de leurs possédées. Les instruments qui le produisent sont relativement nombreux, mais on trouve surtout plusieurs types de *dalloukah* (poteries à percussion), instruments principaux pour produire du rythme, dont on retrouve l'usage dans le monde de la danse, les cérémonies préparatoires à la danse nuptiale et

les cérémonies d'excision. Instruments uniquement féminins que les hommes ne touchent pas. D'autres instruments engendrent le rythme : ce sont des ustensiles métalliques tel que la *tachit,* cuvette en aluminium servant à la lessive et qui, retournée, est frappée avec les mains et les poignets. De même, on utilise des boîtes emplies de cailloux que l'on agite inlassablement en rythme. L'emploi d'une poterie légère frappée par une main se révèle aussi efficace.

Ces rythmes, obtenus à l'aide de tous ces instruments, vont aller en s'accélérant et s'accompagner de chants. Le plus souvent, on commence sur un rythme lent, simple, répétitif, et petit à petit le rythme va en s'accélérant, libérant le jeu des musiciennes qui donnent libre cours à leurs talents. Cette accélération du rythme atteint un paroxysme au sein duquel les voix et les chants se mêlent. Les disciples entrent alors dans un état modifié de conscience que les *cheikhat al-Zâr* appellent *jazb* (attraction). Peu à peu, le rythme va ralentir jusqu'à s'arrêter, à l'exception toutefois de certains rythmes de caractère africain, qui, du début à la fin, sont sur le mode accéléré. Par exemple, le *khait* d'Oumaïma (Zâr femelle de la famille Zourouk, les Noirs). Il est bien évident que cet ensemble instrumental et vocal atteint un niveau sonore très élevé et qu'on le distingue aux alentours, en particulier le son des *dalouka.*

Lorsque la cérémonie commence, la patiente passe par deux états bien distincts. D'abord, dans un premier temps, elle reste calme, regarde et écoute attentivement tout ce qui se passe autour d'elle. Puis, le rythme aidant, elle commence à se balancer dans tous les sens, sursaute quelquefois et tremble. Ce sont là les signes précurseurs de la possession par son Zâr, dans son enveloppe corporelle. Le second état intervient alors rapidement puisque, ne pouvant plus rester assise calmement, la possédée saute sur la piste pour danser au rythme de son *khait.* Après un certain temps, elle tombe sur le sol. C'est à ce moment précis que sa conscience se modifie. La *cheikha* s'approche alors d'elle et appelle le Zâr. Le *nizoul* (désir) pour la patiente de sauter sur la piste

se manifeste à deux niveaux, lorsque l'esprit descend sur le corps et lorsqu'il se manifeste par la danse. L'esprit Zâr se manifeste alors par des *talabat* (demandes) qui sont la confirmation de celles qui ont été formulées lors de la phase-diagnostic de *fatih al-ilbah.* Ces demandes peuvent se résumer à la fourniture d'un bijou en or, d'une montre, d'un vêtement ou de parfums. Généralement stéréotypées, elles ont un lien avec le Zâr possesseur. La *cheikha* promet la réalisation de ces *talabat,* puis la possédée qui retrouve ses esprits redevient calme et sereine. Elle va danser ainsi sept jours et à chaque fois se sentir appelée par son Zâr. La danse a pour but de réduire à la fois la tension nerveuse de la patiente et de faire plaisir au Zâr possesseur. Le résultat va être une amélioration chaque jour plus nette de l'état de santé de la possédée. Durant cette période, la *cheikha* reste chez la patiente pour suivre l'évolution souhaitée.

La thérapie de Zâr, cessant d'être musicale, dure encore pendant sept jours, constituant la période de *habss* (enfermement) au cours de laquelle la possédée reste enfermée chez elle et ne peut être visitée que par des femmes proches d'elle, mais jamais par un homme. Cette phase de *habss* représente une période de transition à l'issue de laquelle la patiente est de nouveau insérée dans la vie courante.

Les personnages du Zâr

La place me fait défaut pour entreprendre une énumération détaillée de tous les esprits Zâr ; je vais cependant présenter quelques personnages Zâr pour donner une vision globale de leurs comportements et conduites lorsqu'ils entrent en scène. Comme les êtres humains, les Zâr sont de plusieurs origines : ils sont arabes, européens, éthiopiens, soudanais, chrétiens ou musulmans. Ils possèdent plusieurs langages, quelques-uns compréhensibles et d'autres indéchiffrables. Leur nombre, au Soudan, est en perpétuelle extension ; de nouveaux esprits apparaissent avec de nouvelles exigences d'offrandes *(talabat)* et de nouvelles devises.

La cérémonie musicale débute par une prière au Prophète de l'Islam. À l'issue de cette prière au Prophète, on invoque les saints de l'Islam (les *wali,* ou Zâr *awlyyah)* ; on chante les louanges d'Abdelgadir al-Jalani, d'Ahmed al-Badawi, Al-Hassan et Al-Hissain, Al-Hassan Mohammad Othman al-Mirghani. Leur succède un saint local, Al-Haj Abdelallah, fondateur du village qui porte son nom, ce qui est courant dans la région de Gazira où j'ai mené mon enquête. Les Zâr *awlyyah* sont toujours revêtus d'une *jalaba* blanche ou verte avec un *imma* (turban) blanc. La musique, jouée pour invoquer les Zâr *awlyyah,* est celle que l'on exécute au cours de la cérémonie musicale du *zikr* soufi. Les Saints Zâr *(awlyyah)* sont respectés et vénérés. Ils ont été introduits peu à peu dans ce culte qui, à l'origine, ne comportait pas de *devises* pour ces Zâr saints. C'est au contact de l'Islam populaire que ce *khait* a été créé et ajouté dans le rituel thérapeutique du Zâr. Ils constituent ici, pour le rite, une sorte de couverture islamique. En effet, le culte de Zâr a dû, pour survivre dans l'espace socio-religieux musulman, s'adapter et assimiler certaines croyances et pratiques musulmanes. Dans cette optique, la présence des saints, au milieu d'autres divinités, constitue une garantie suffisante pour répondre aux exigences religieuses locales. Puis on change complètement d'univers en invoquant le groupe des Zâr soudanais. Voici, par exemple, Ahmad al-Bachir al-Hadandawi qui est un esprit indigène, berger *biga* (guerrier) habitant les montagnes à l'est du Soudan. Sa devise dit qu'il se déplace sur un chameau. L'adepte qu'il possède se lève à l'écoute de sa devise, descend sur la piste et se livre à une danse lente et altière, aux mouvements ondulants faisant bouger les épaules et la poitrine de bas en haut, simulant les ondulations du corps d'une femme assise sur un chameau. Elle porte un saroual large serré à la taille par une ceinture de corde d'étoffe. Tenant d'une main un sabre, elle tient dans l'autre un fouet ; autour de son bras gauche est attaché un poignard. Au centre de sa chevelure est planté un peigne africain. Les personnages du Zâr soudanais étant nombreux et interchangeables, la *cheikha* peut ensuite changer de devise ; tout en restant dans la famille des Soudanais elle joue un

second rythme, celui d'Al-nâm-namawi, qui va concerner une autre adepte ; celle-ci, à l'audition de son *khait,* se met à danser.

À l'occasion de la cérémonie musicale à laquelle j'assistais en 1991, une adepte du Zâr, après s'être prosternée dans la direction opposée à celle de la Mecque, se releva et se cogna la tête et le dos à plusieurs reprises contre le mur. Puis elle se plaça dans le cercle de la danse et se mit à courir dans tous les sens comme prise de panique, en poussant des cris violents et agressifs. Elle se mit à courir après les enfants qui se trouvaient assis autour du cercle et les poursuivit jusqu'à la cour. Revenant ensuite dans la pièce, où de nouveau elle se cogna dos et tête contre le mur, elle se tourna vers une autre de mes tantes et lui demanda de la viande crue séchée *(charmont)* que ma tante lui apporta. J'entendis alors la possédée dire : « Je ne suis pas Al-nâm-namawi, je ne mange pas de *charmont,* je suis Lolyya al-haba chiah [la fameuse coquette éthiopienne] ».

L'adepte possédée par le Zâr Oum-al-Koulam (la mère de l'enfant), Zâr femelle de la famille Achraf, responsable de la stérilité, est toujours une femme stérile. Lorsqu'au cours de la cérémonie, elle entend le *khait* de son Zâr possesseur, elle se met à pleurer abondamment et, sortant une poupée de la valise du Zâr, elle lui donne le sein et la berce contre elle comme une mère qui cherche à endormir son bébé après l'avoir allaité. Cette scène poignante rappelle par certains aspects les jeux d'une fillette avec sa poupée préférée. Puis, changeant de rythme, tout en restant dans la famille des Zâr soudanais, la *cheikha* et ses *goudi* vont jouer le *khait* des Pachawat. Ces esprits Zâr possèdent, en général, des caractères très proches des Zâr européens. On chante donc la devise d'Al-Pacha, le gouverneur turc : « Al-Pacha a des concubines », « Al-Pacha a vaincu les difficultés », « Al-Pacha a construit le pays ». Cette devise interpelle une adepte de l'assistance qui se met à danser. Elle est vêtue d'un short kaki et d'une chemise. Elle porte un *tarbouch* rouge et, munie d'une canne avec laquelle elle menace l'assistance, elle parle très fort, donnant des ordres à toutes, réclame de l'alcool fort et

fume la *chichah.* Puis on invoque Al-hakim-Pacha (le Médecin chef) : « Le docteur porte un stéthoscope », « Le docteur examine avec une montre », « Bienvenu Al-hakim Pacha », « Tu es la lumière ». L'adepte de ce Zâr entre en transe et danse, revêtue d'une blouse blanche, un stéthoscope autour du cou. Puis la *cheikha* invoque d'autres Zâr pachawat, tels que Khalil Pacha, Prema Pacha, Dinar Pacha, Yoma Pacha, etc.

On invoque ensuite les Zâr négro-africains au caractère violent, agressif, dangereux ; ils sont souvent responsables d'affections graves comme la paralysie et la cécité et soupçonnés de pratiques de magie noire. Lorsque le *khait* d'Oumaîma se fait entendre, l'adepte de ce Zâr entre en transe et mime en dansant des scènes et travaux domestiques. Prenant le premier enfant en bas âge, qui se trouve à sa portée, elle l'attache à l'aide d'un drap sur son dos, comme le font les femmes africaines ; elle commence à mimer des travaux ménagers tels que le lavage des vêtements, la mouture des céréales et l'épluchage d'oignons. Elle est revêtue d'un boubou orné de broderies. Sont ensuite invoqués Al-Tourabi (le Fossoyeur), Mansu al-Bandawi, Sultan Karrawi, Al-Nobah-Hail, Hababat al-Sabour, Ankaba, Kafia Ali Maria, Haj Abrahim Abdelah, etc. Puis l'orchestre entame celui de Lolyya al-Habachiah, qui est un Zâr femelle éthiopienne, fort sensuelle et très séductrice. Dans cette famille habache, on trouve de nombreux personnages interchangeables, tels que Bachir, Sultan al-Habache (Roi des Éthiopiens), Milelik (le Roitelet), Bângous, etc. La couleur symbolique des Zâr habache est le rouge. Bachir, par exemple, s'habille d'une *jalabyyah* rouge, porte un turban de la même couleur et arbore sur sa poitrine une grande croix d'or.

Après avoir laissé s'exprimer les Zârs habaches, la *cheikha* et ses *goudi* vont invoquer les Zâr arabes. L'orchestre entame donc l'air de Bent al-Arab (la Jeune fille arabe). Ce Zâr est incarné par une jeune fille qui porte sur les mains et les jambes, des pieds aux genoux, des dessins géométriques faits avec du henné. Elle est habillée comme une mariée

traditionnelle. Le rythme des Arabes va céder ensuite le pas à celui des Européens *(Khawajat).* Les Zâr européens sont considérés comme très puissants. Ils incarnent autorité, pouvoir et privilèges, et sont le reflet de l'autorité britannique durant la période de colonisation de 1898 à 1956. Au cours d'une des danses, l'adepte est revêtue d'un costume avec des chaussures anglaises et des chaussettes de laine, porte un chapeau appelé *kiskita* (casquette) et fume la pipe en réclamant du whisky. On invoque ensuite un autre esprit Zâr britannique, Al-Ingilizi (l'Anglais), esprit au caractère guerrier qui revêt donc un uniforme, boit de l'alcool et fume des *zanonbya* (cigares occidentaux). On joue ensuite le *khait* d'un autre Zâr « anglais », celui d'Al-Nazir al-Ziraï (l'Inspecteur agricole) qui est lui aussi très autoritaire, s'habille avec un short blanc, une chemise occidentale blanche et tient une canne dont il frappe le sol en menaçant l'assistance et en réclamant du whisky. On enchaîne ensuite avec le fameux esprit Lord Crowen, vêtu comme un colon anglais, et dont la devise dit ceci : « Lord Crowen nous amène l'abondance », « Lord Crowen nous apporte de l'argent », « Lord Crowen fume le narghilé », « Lord Crowen a apporté l'église ». Puis la *cheikha,* afin de détendre l'atmosphère, joue avec ses *goudi* le *khait* de Coquine Marry qui est un Zâr femelle anglaise. Marry s'habille à l'occidentale, elle porte une robe très courte, une paire de lunettes, des gants ; elle met du rouge sur ses lèvres sensuelles et de la poudre sur les joues ; elle est munie d'une ombrelle. Marry al-ingliziah a une réputation de femme légère et facile, elle réclame des cigares, de la dinde, des parfums parisiens et du cognac.

Lorsque tous les personnages Zâr européens se sont exprimés, la *cheikha* attaque la musique des Nassarah (Chrétiens) qui constituent un sous-groupe des Khawajat et possèdent les mêmes caractères. On joue donc le *khait* de l'esprit Zâr Sabah Marakib (les Sept bateaux) dont voici les paroles : « Sept bateaux pour transporter les Chrétiens », « Ils ne font ni prière, ni Ramadan », « Ils boivent du whisky et fument des cigarettes ». Puis l'on passe à Mariam al-Azrah (la Vierge Marie), Kissis Boutrous, Girgis, Makaïl, etc. Les femmes possédées par ces esprits Zâr

Nassarah revêtent une grande robe noire, portent une grande croix d'or sur leur poitrine et boivent du whisky et du cognac !

Les scènes vont ainsi se succéder au rythme des *khiot.* À tour de rôle, selon un ordre rituel intangible, les Zâr invoqués vont défiler et s'exprimer. Cette cérémonie musicale va durer ainsi de six à huit heures, selon les exigences des esprits Zâr et la disponibilité de leurs adeptes. Il y aura des moments d'émotion, de frénésie, de glossolalie et de transes, de frayeur aussi ; et des périodes d'accalmie, de restauration, de bavardages où l'on échangera des plaisanteries, des remarques amicales et les petits potins de tous les jours. La cérémonie s'achève normalement par des prières au Prophète de l'Islam, Mohammad. L'assemblée se disperse, fatiguée, mais soulagée ; les adeptes retournent chez elles, emplies d'une grande dose d'énergie qui va leur permettre de se replonger dans la vie quotidienne et ses soucis. Et les maris verront avec satisfaction leur épouse reprendre leur vie normale.

Cette heureuse transformation constitue la raison principale pour laquelle le mari accepte volontiers de régler les dépenses, souvent élevées, occasionnées à cet effet, quelle que soit, par ailleurs, son opinion sur le culte de Zâr et les pratiques blasphématoires qui s'y déroulent, pratiques susceptibles de choquer ses convictions islamiques. Cette cérémonie musicale est le lieu privilégié, unique et nécessaire où les femmes peuvent laisser le champ libre à leurs griefs envers la société en général et les hommes en particulier. C'est un exutoire, une soupape de sécurité, un espace de liberté pour l'expression des femmes ; les maris qui en sont conscients sont, dans leur grande majorité, prêts à en payer les frais.

Le poète Salah me disait : « Le Zâr n'encourage pas la femme à l'insubordination et à l'émancipation ; au contraire, il la rend plus soumise à son époux. Si celui-ci ne tient pas à assister à la cérémonie au cours de laquelle les adeptes incarnent souvent des personnages

masculins, c'est qu'il sait que le Zâr ne met pas son autorité maritale en question, et que, bien au contraire, il retrouvera ensuite une femme qui s'occupera de lui. Il sait que le Zâr est un *bidah* (hérésie) pour l'Islam et que la majorité des rites qui s'y déroulent sont contre la religion : breuvages alcoolisés, prosternations avec le dos tourné à la Mecque, etc., mais il sait aussi que la pratique du Zâr, loin de nuire à son autorité, la renforce en lui conservant une femme soumise et travailleuse ».

Sadok Abdelsolam

Centre Georges Devereux, Université Paris VIII

Viviana Pâques. *Un culte de possession : les Gnawa du Maroc*

Il y a plus de quarante ans, notre attention avait été attirée en Algérie par des sociétés qu'animaient d'anciens esclaves noirs à des fins thérapeutiques. Malgré le caractère religieux de ces associations et bien qu'elles affirmassent suivre la voie de Sidna Bilal, le muezzin éthiopien, ancien esclave du Prophète, on leur a toujours refusé le titre de confréries, donné pourtant à tous les groupes qui, sous l'enseignement d'un saint, organisent des réunions de prière et de danse conduisant à la transe. Cependant, ces confréries qui pratiquent les cultes de possession, nous avons pu les étudier sur un vaste territoire allant de l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Égypte), et de l'Afrique saharienne jusqu'aux bords du Niger et du Tchad. À l'est, elles débordent sur la Turquie où les a étudiées Pertev Boratav. Partout prêtres et prêtresses organisent ces cultes de possession au cours desquels les patients participent aux danses qui soulagent leurs maux. Toutes les guérisons sont attribuées à une multitude de « génies » que le malade aurait offensés : les prêtres les invoquaient par des chants et des danses, et ils venaient posséder l'homme souffrant au cours de la cérémonie qu'on avait organisée pour lui.

Malgré les études approfondies et souvent remarquables, comme celles de Tremearne ([338]), de Edward Westermarck ([339]) ou de Émile Dermenghem ([340]), la nature de ces génies, partout invoqués comme responsables de toutes ces manifestations de transe ou de guérison,

---

[338] A. J. N. Tremeame, *The Ban of the Bori*, Londres, Heath, Cranton and Ouseley, 1914.

[339] Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, Mac Millan, 1926.

reste imprécise et semble reléguée au magasin des accessoires avec les symptômes physiologiques qu'ils provoquent, lorsqu'on les classe comme « manifestations », là où l'on dépose en vrac tout ce qui est mal compris. À la demande d'un chercheur marocain, nous décidâmes d'enquêter d'une manière concrète et plus précise sur toutes ces manifestations afin de mieux comprendre dans quel milieu matériel, social et philosophique, elles se situaient, de tenter de définir ces entités évoquées au cours des cérémonies et de voir par quels mécanismes elles pouvaient agir au bénéfice d'un individu.

Bien que nous ne puissions pas nous vanter d'avoir complètement atteint le but que nous nous étions proposé, nous avons passé plusieurs décennies à recommencer inlassablement les mêmes enquêtes qui tantôt semblaient nous éloigner de notre sujet, tantôt le faisaient fuir au moment même où nous croyions l'avoir cerné. La difficulté vient de plusieurs causes, dont les principales sont les suivantes.

Les difficultés de l'enquête

D'abord le savoir des Gnawa est tenu secret, comme dans toutes les sociétés à caractère initiatique, et ce secret est bien gardé. Le savoir n'est pas écrit, ni formulé dans un corpus écrit, didactique. Les seuls textes existants sont des strophes chantées, consistant en appels de bénédictions sur le Prophète, et en évocation des « hommes de Dieu », saints ou génies, suivant un ordre immuable mais peu significatif si on l'analyse selon nos habitudes d'explication. Le sens est toujours allusif : on ne donne de l'importance qu'aux premiers mots de la strophe. Le discours suit la méthode employée par les « maîtres » dans leur

[340] Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.

enseignement, n'employant jamais l'expression directe, mais les jeux de mots, les étymologies populaires, les métaphores, les euphémismes et les paraboles, en laissant à l'interlocuteur le libre choix des interprétations. Cependant ce choix est toujours canalisé et même corrigé lorsque le disciple le formule clairement au cours de sa quête perpétuelle. Par ailleurs, l'enseignement n'est jamais donné selon une vue d'ensemble ordonnée ; le maître répond toujours sur des points précis choisis par le disciple lui-même, selon ses propres besoins. Parfois, au cours d'une cérémonie, le maître, en s'appuyant sur un objet du culte, peut s'adresser à l'ensemble des musiciens en utilisant des paraboles. Souvent l'enseignement est donné à propos d'une erreur dans une interprétation musicale ou une manière de danser, commise par un membre de sa troupe. C'est en le reprenant que le maître justifie sa correction par rapport à la signification du geste ou du tempo.

Une autre difficulté – qui est en même temps un avantage – provient du fait que le savoir cosmogonique, religieux ou psychologique s'exprime par le rituel. L'intervention de chaque objet du culte, de chaque pas, de chaque rythme, est codifiée et signifiante. C'est pourquoi il faut connaître à la fois le langage parlé, le langage musical et le langage gestuel. Ce sont là les points de repère que toute personne avertie consulte en permanence pour vérifier ses connaissances et pouvoir interroger avec pertinence le maître, lequel ne parlera que s'il voit que le disciple a compris.

Dans le même ordre d'idées, l'ethnologue, lui, pourra vérifier et même enrichir ses interprétations en analysant d'autres activités ou d'autres rites domestiques, tels que la cuisine, la forge, l'agriculture ou le tissage, car pour les Gnawa, comme d'ailleurs pour les Maghrébins traditionnels, une technique n'est viable, c'est-à-dire n'aboutit à un résultat efficace tel qu'un objet fini, que lorsqu'elle a suivi le même cheminement que Dieu a utilisé pour aboutir à la Création, que ce soit celle de l'Univers ou celle de l'Homme. Cette opération consiste à rendre visible, c'est-à-dire à amener au monde de la manifestation par

« la lumière », de l'invisible. Une étude technologique peut ainsi nous permettre d'accéder à une métaphysique. Plus particulièrement la connaissance du savoir gnawi nous sera fournie par l'étude complète du grand rituel de la confrérie, la *derdeba* qui va se dérouler à partir de sacrifices sanglants, ainsi que de tout le corpus des chants, joués et dansés à cette occasion, durant une semaine, toutes les nuits, pendant la période du mois de *chaabane,* qui marque le début de l'année confrérique, alors que toutes les prêtresses refont leurs autels.

Nous pourrons déjà établir que pour les Gnawa, comme pour toute la pensée traditionnelle du Maroc ou de tout l'Ouest africain, ce que nous appelons le monde réel, tangible, n'est en fait qu'une image de la réalité existant dans le monde idéal, attitude semblable à celle de Platon dans le mythe de la caverne : c'est le récit cosmogonique qui fournit l'explication, ainsi que nous le verrons plus loin.

Action thérapeutique

Tous ceux qui ont fréquenté les confréries de Sidna Bilal ont bien décrit comment la transe, que les musiciens savaient provoquer chez les participants, les guérissait des maux dont ils se plaignaient. Ces succès peuvent être considérés comme la cause principale de la survie de ces groupes, combattus à la fois par les lettrés musulmans et par les maîtres de la médecine moderne. Auprès des femmes en particulier, ils ont été mis en relation avec le rôle valorisant pour elles qu'elles jouent dans la confrérie. En effet, mis à part certains instruments qui appartiennent en propre aux musiciens, tous les objets du culte, tous les autels sont la propriété des femmes. C'est la prêtresse *(la moqadma)* qui regroupe autour d'elle les adeptes, qui décide des sacrifices et des cérémonies. Certains auteurs ont cherché à justifier cette organisation par un désir de revanche des femmes, prétendument opprimées dans la vie quotidienne ; ils n'ont montré là que leur méconnaissance de l'état réel d'une société qu'ils pensaient critiquer.

En revanche, il existe deux nouvelles interventions étrangères qui risquent de modifier non seulement l'organisation mais le contenu même des confréries. La première est la tentative de récupération par le corps médical, et plus particulièrement par les psychiatres, de certaines techniques de transe utilisées par les Gnawa, et considérées à tort comme de simples procédés. Ainsi la recherche de la transe par la musique et la danse est totalement dépouillée de ce qui fait la substance même de la possession gnawi, c'est-à-dire l'harmonie due aux relations intimes que l'homme entretient avec Dieu et l'univers, auxquels il se pense consubstantiel.

L'autre intervention comporte davantage d'attraits matériels, c'est celle qu'exerce le monde du spectacle avec les succès personnels qu'il procure et les espoirs de gains financiers. Il est inutile d'insister sur l'appauvrissement que subit cette musique religieuse en s'adaptant au goût profane. En effet, musiciens et danseurs Gnawa, même si leurs prestations peuvent éveiller des émotions esthétiques, ne recherchent jamais la virtuosité ou la beauté mais uniquement l'efficacité. Un bon maître est celui qui « fait monter », quand bien même sa voix serait éraillée ou même s'il lui arrive, selon nos critères, de chanter faux. Un bon *m'allem* est celui qui « introduit une âme dans un corps ». Il en va de même pour les guérisons. Le but d'une nuit rituelle où se déroulera toute une *derdeba,* n'est pas de guérir un malade (cela appartient à Dieu), mais de faire pénétrer en lui une des sept énergies qui jaillissent du monde du bas, et qui sont symbolisées par un des sept voiles de couleur avec lesquels on le recouvre. Ensuite, on l'amènera par la danse à faire le voyage qui doit le conduire de la vie à la mort pour revenir à la vie, après que son âme et son corps aient été martelés comme le fer rougi au feu que tient le forgeron sur son enclume.

Faire une *lila,* une « nuitée » disent les Gnawa, c'est travailler le fer d'un bout à l'autre, jusqu'à ce qu'il devienne fin comme de l'or. Comment ce travail peut-il aboutir à une guérison ? Le prêtre, le *moqaddem,* ou la prêtresse commencent par « voir » si les désordres

qu'accuse celui ou celle qui vient les consulter sont dus à un mauvais effet de ces énergies qui, dans un souci de conformisme, sont appelées les « génies » ou, pour complaire à la méconnaissance publique, les « diables ». Pour un adepte, le maître dira que les couleurs ou génies sont les « ancêtres ». Tout homme possède en lui sept catégories de génies qui correspondent aux sept « mines » de sa personne. La principale de ces mines est le lait, ou sperme, de couleur noire. Pour faire comprendre la signification des couleurs, on dira que tout enfant naît blanc, cuit. C'est au cours de son existence qu'il prendra sa couleur en acquérant sa personnalité, son caractère. Lorsque le musicien frappe le tambour, il tient dans sa main gauche une baguette droite avec laquelle il frotte autant qu'il frappe la peau de l'instrument, d'une manière uniforme. Sa main droite, elle, tient une baguette coudée qui percute la peau avec beaucoup plus de force, suivant des rythmes modulés, adaptés aux allusions mythiques évoquées. On dit que la main gauche tient la réserve des sons tandis que la droite leur donne leur couleur. Quand un génie *(milk)* frappe un patient, il manifeste le désordre d'une des sept énergies qui sont en lui. C'est pourquoi les Gnawa ne soignent pas n'importe quelle maladie ; ils se bornent à remettre en ordre l'énergie agitée chez le patient. Il ne s'agit pas de guérir n'importe quel dérangement psychotique et nous nous souvenons de l'indignation d'un maître à qui un psychiatre français avait demandé de venir avec sa troupe soigner les fous dans son hôpital. C'est une injure que de confondre les fous et les possédés. Ainsi, une *moqadma* verra défiler chez elle des femmes qui perdent leur enfant, des jeunes gens qui ne s'expliquent pas leurs échecs aux examens, des personnes prostrées qui ne peuvent pas s'alimenter et cent autres cas divers, mais le *moqaddem* aura toujours « vu » au préalable dans le sang du poulet sacrifié que le patient a apporté si son cas relève des *mluk.*

Le savoir des Gnawa

Pour comprendre l'ampleur de l'action développée par la cérémonie *(derdeba)* au cours d'une nuit gnawi et la nature de ce que nous appellerons faute de mieux les « génies », il nous faut bien saisir quelles sont la représentation du monde et la place de l'homme dans l'imaginaire de ces sociétés. Il n'est pas question de décrire ou même de résumer toute la cosmogonie qu'ont élaborée les Gnawa, et dans laquelle prennent place les génies. Disons simplement qu'elle est conçue en dix étapes qui se développent à partir d'un auto-sacrifice divin. Elle s'exprime à travers un rituel où chaque geste, chaque instrument de musique, interviennent à des moments précis suivant un ordre codifié : chaque parole des chants, chaque tempo de la musique, chaque pas des danses sont significatifs ([341]). Lorsque le savoir s'exprime par des paroles, il utilise des expressions d'amour, de sexualité, de procréation, car la naissance du monde, tel que nous le connaissons, est ressentie comme une génération. C'est pourquoi la confrérie est fondée sur le rire, car le rire ouvre les canaux de l'homme et permet aux énergies cosmiques fécondantes de le pénétrer plus facilement.

L'idée fondamentale est que Dieu, l'Univers et l'Homme ne sont qu'une seule et même chose : Dieu n'a pas créé le monde mais l'a engendré à partir d'un sacrifice primordial et d'une auto-fécondation. Cela implique que le sacrifice sanglant n'est pas la destruction de la victime mais une fécondation : telle est la défloration de la femme lors de

[341] Qui désire connaître en détail la cosmogonie des Gnawa pourra se reporter à notre livre *La Religion des esclaves*, Bergame, Moretti et Vitali editori, 1992 (distribué en France par Sindbad, 1 rue Feutrier, 75018, Paris), où il trouvera la transcription de tout le cérémonial d'une *derdeba*. Pour les Gnawa de Turquie, voir Pertev N. Boratav, « Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXVIII, fascicules 1 et 2, Paris, 1958.

l'accomplissement de l'acte nuptial. Par cet acte le sexe mâle meurt après s'être vidé de sa substance et devient le « mort-vivant ».

À cette idée d'unité de l'être s'ajoute celle de l'unité de temps et de lieu en Dieu, si bien que tous les événements de la cosmogonie se sont produits en un instant, ce qu'avaient déjà formulé le Psalmiste, saint Pierre et le Coran. L'Univers est fini alors que l'homme, lui, a la conscience de la durée allant de la vie à la mort et à la résurrection. Par l'unité de lieu chaque rituel n'est pas une commémoration du sacrifice primordial mais un aspect de celui-ci : il enseigne à la conscience de l'homme, qui ne peut concevoir que le multiple, le chemin qui conduit à la mort puis à la résurrection en un cycle qui se poursuit jusqu'à la fin des temps, car la naissance est une ainsi que la résurrection.

Dernière conséquence de cette vision cosmique de l'univers, c'est l'interaction des énergies véhiculées par l'homme et de celles véhiculées par l'univers et émises par Dieu. Chaque couleur, c'est-à-dire chaque étape ou chaque entité émise ou circulant dans l'univers, est la même qui participe à la personnalité de l'homme et contribue à sa mise en harmonie avec l'ensemble de l'Être. Nous avons dit que ces énergies, ou mines, responsables de la personnalité de l'individu, étaient classées en sept, appelées les sept couleurs, ou génies, ou ancêtres. Le caractère de l'homme sera déterminé par la prépondérance de l'une d'entre elles. Par commodité, les Gnawa les ont anthropomorphisées en faisant d'elles des personnages qui sont censés apparaître aux diverses étapes de la *derdeba.* Le choix s'est effectué en fonction du caractère commun que le prêtre a su déceler dans ces diverses manifestations, car elles ont été perçues lors du sacrifice primordial quand elles ont jailli de la plaie provoquée par l'égorgement de Dieu, puis quand elles sont apparues au moment du dépeçage en sept morceaux de la victime divine, opération qui a eu pour conséquence de séparer les éléments masculins et féminins du

Dieu androgyne, afin de conduire à la procréation de l'univers tel que nous le vivons et de refaire ainsi l'unité primordiale.

Le flot qui a jailli lorsque la main droite de Dieu l'a égorgé avant de se sacrifier elle-même, a libéré trois principes vitaux, symbolisés par trois couleurs, qui ont circulé dans tout l'univers à travers les dix étapes de sa transformation. Ils sont à l'origine des sept énergies symbolisées par les sept couleurs. Le premier est l'eau de couleur blanche, qui est l'âme subtile *(ruh)* ; elle s'est incarnée en lalla Fatima, la fille du Prophète, la pure, le Pôle, l'aïeule de l'imam caché qui doit sauver le monde. Le second est le lait, de couleur noire ; il est le souffle *(nefs),* l'esprit qui fait mouvoir l'univers selon un double tourbillon se déplaçant de haut en bas et de droite à gauche ; c'est le mouvement qui entraîne l'âme du défunt, lequel meurt au sud et naît à l'est ; il coule comme le fer affiné, liquide, c'est le sperme divin. Le troisième principe est le sang, de couleur rouge, comme la lumière, comme le fer rougi ; c'est la manifestation de l'Être qui était Nuit, fermé en lui-même et contenait tous les germes de la Création. Lorsque la manifestation s'est produite, chaque étape de la Création s'est accompagnée d'une correspondance astronomique : l'eau-principe se révèle et par les eaux du haut, sous forme de pluie, et par les eaux du bas sous la forme de la mer ; le flot d'eau, de lait et de sang apparaît dans la Voie lactée, le sang est partout et particulièrement dans Orion, la seconde terre (la première terre était la main qui a sacrifié et s'est sacrifiée et qui est devenue la Croix du Sud ; la troisième terre, issue d'un incendie caniculaire, s'est manifestée dans Sirius).

Les génies sont nés à l'origine, dès que la main, dans un geste de masturbation, a fait sortir du sexe divin le feu qui, en tombant sur l'océan primordial, est devenu d'une part forêt pleine de fauves-génies, d'autre part nuée, pleine d'éclairs fournissant à la main le couteau sacrificiel. Cette masturbation, geste d'adoration, provoque la transe, répandue dans la plupart des confréries qui pratiquent le

sama, les réunions spirituelles chantées et dansées. Mais ce n'est qu'après le travail du fer sur l'enclume Orion que tout le monde inférieur monta jusqu'à l'eau célestielle, s'embrasa et emporta le voile plein d'âmes pour devenir Sirius, et que seront forgés les génies qui viennent posséder les hommes. Cette possession s'accomplit par la pénétration des génies dans l'homme, en un geste de copulation, différent en cela de l'état de transe.

Cette alternance de mort et de renaissance de la terre est symbolisée par d'autres couleurs. Il y a le bleu, couleur du firmament posé sur la terre comme un couvercle, et aussi de l'eau qui entoure la première terre tombée au sud. Il y a le vert, couleur des pèlerins ainsi que du « retour » quand la terre reverdit après être morte d'amour et revivifiée par l'eau célestielle. Il y a le jaune, qui est une dernière étincelle émise par la terre-Sirius, qui donna naissance à notre dernière terre, avec le soleil et ses satellites. Il y a enfin le bariolé, composé de toutes les couleurs que nous venons d'évoquer, tel le vêtement d'Arlequin ; il est réservé aux errants et indique le voyage du flot primordial qui, en roulant dans l'univers, se charge de toutes les impuretés mais aussi de toutes les « nourritures ». C'est lui que le forgeron céleste va travailler sur son enclume Orion pour lui faire retrouver la pureté qu'il possédait primitivement avant de venir féconder la terre et de constituer une réserve de principes spirituels purs, conservés dans la « Table servie » qui est Sirius.

La *derdeba* fait donc subir à l'homme toutes les vicissitudes du Dieu-Univers. Égorgé avec l'animal sacrificiel, comme la terre qui a « tourné » trois fois (Croix du Sud, Orion, Sirius et ses scories, Soleil et satellites), il se purifie grâce aux souffles divins qui le frappent comme le fer sur l'enclume ; il peut ainsi, toujours en suivant les flux divins (Voie lactée), retourner à l'unité de Dieu. Il devient alors semblable au pain d'orge retourné trois fois dans le four, car de même que le pain d'orge qui est son homologue dans la Création, l'homme meurt cru et naît cuit, prêt pour la consommation divine.

Viviana Pâques

Africaniste, Professeur des Universités, ex-directrice de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Strasbourg

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Abedlhafid Chlyeh. *La possession rituelle à Marrakech*

À Marrakech on appelle *lila de derdeba* un rite de possession animé par un groupe de musique liturgique composé de Gnaouas qui sont les descendants d'esclaves originaires de l'Afrique Noire. Ce groupe est dirigé par un maître officiant appelé le *mâalem* qui, à l'aide du *guenbri* et de devises chantées, invoque les saints et les mlouks pour les amener à être « présents » sur l'aire sacrée de la transe. Le *mâalem* est accompagné par des joueurs de crotales ou *kraquechs.* Le *guenbri* est un instrument à cordes dont la partie centrale creuse recouverte d'une peau sert de percussion. Cette partie centrale se prolonge par un manche au bout duquel sont attachés des anneaux en métal. Le *guenbri* lors de la *lila de derdeba* jouit d'un caractère sacré puisqu'il permet l'incarnation des *mlouks* et des saints chez les adeptes. Les *mlouks* sont des entités surnaturelles qui font partie des croyances de la confrérie des Gnaouas. Ils sont invoqués au rythme du *guenbri* et par des devises chantées, ce qui amène des transes de possession *(jdib)* chez les adeptes.

Durant le mois de février 1993 j'ai effectué une observation participante à Marrakech lors d'une *derdeba* organisée par une voyante ou *talla* qui pratique une forme de thérapie traditionnelle avec l'aide des Gnaouas. Cette voyante, que j'appellerai Mina, organise chaque année sa cérémonie en hommage aux saints et aux *mlouks* qui l'assistent dans ses pratiques de voyante, de thérapeute et d'initiatrice.

Dans une première partie je présenterai la *lila de derdeba* que Mina avait organisée pendant ce mois de *Châabane* qui précède le mois du *Ramadan* dans le calendrier musulman. Puis, dans une seconde partie, je décrirai la formation et la carrière de Mina et d'une des ses patientes Zineb, devenue voyante-thérapeute à la suite d'une maladie initiatique.

La cérémonie annuelle de Mina : *la lila de derdeba*

Elle a eu lieu chaque année à son domicile pendant le mois de *Châabane :* elle dure trois jours dont une nuit consacrée à la liturgie et à laquelle participent les malades, les adeptes et des invités. Ces trois jours clôturent le cycle de travail et la fermeture de la *tbika* jusqu'à la fin du mois de *Ramadan.* La *tbika* est un panier en osier qui contient des cauris, des coquillages et des pierres : il est le symbole et l'outil de la voyance. Cette cérémonie obéit à un rituel précis dont les phases essentielles sont : le sacrifice animalier rituel ; le divertissement (ou *qsara)* appelé *yougba* et *nagcha* ; le repas cérémoniel ; le cortège et enfin les danses de possession. Je vais décrire successivement ces cinq composantes de la *derdeba.*

Le sacrifice rituel

L'achat de l'animal sacrifié a été à la charge des malades et des adeptes. Mina, à partir des dons en argent, a acheté un veau qui sera sacrifié dans la cour intérieure de sa maison. À cet effet, vers le milieu de l'après-midi, les objets qui servent au rite sont disposés dans la cour, à savoir : la *tbika* et les encens ; les tuniques et les voiles de différentes couleurs ; une table basse recouverte, appelée *mida,* qui contient des encens, du henné, des plantes variées et des dattes ; un plateau avec un récipient rempli de lait et entouré de dattes ; un étendard de couleur verte tenu par un patient ; un brasero où brûle du *benjouin ou* « *jaoui* ». Tous ces éléments sont encensés par le *mâalem* des Gnaouas. Habillé de rouge, le *mâalem* tranche la veine jugulaire du veau aidé en cela par ses assistants. Une partie du sang est recueillie dans un bol qu'un assistant apporte à Mina ; ce bol sera remis dans la *mida* par la suite. À l'aide du poignard qui a servi au sacrifice, le maître officiant marque les objets du rite ainsi que les quatre points cardinaux ou quatre angles de la cour intérieure. Après cela il va dépecer l'animal, une partie de la chair lui revient, le reste servira à confectionner le repas du soir pour les participants. On

distribue du lait et des dattes à tous les assistants et en échange ils déposent des pièces de monnaie sur le plateau de lait. Une fois le sacrifice terminé les Gnaouas disent une prière puis quittent le domicile de Mina, ils reviendront le soir pour animer la partie liturgique consacrée aux danses de possession (ou *jdib).*

Les divertissements : la yougba et la nagcha

À la tombée de la nuit les Gnaouas reviennent chez Mina où ils sont attendus, ils s'installent sur un côté de la cour qui est préparée pour la cérémonie. On apporte les plateaux pour le thé devant un membre du groupe des Gnaouas, il sera servi pendant cette partie de divertissement appelée *yougba* et *nagcha.*

Cette partie introductive de la *lila de derdeba* est un moment consacré au divertissement *(qsara)* des Gnaouas et des personnes présentes, elle ne comporte pas de danses de possession ni de fumigations au *benjoin (jaoui)* ; celles-ci sont réservées pour la partie des danses de possession.

Le *mâalem* et le chanteur qui l'accompagne entament des chants et des devises qui sont des éloges et des hommages aux saints et aux *mlouks* afin que leur grâce (ou *baraka)* se manifeste dans la *lila.* Plus particulièrement les saints dits de la *mare,* les saints de Marrakech, les *mlouks* du Soudan et enfin des prières pour les anciens *mâalems* des Gnaouas. Les instruments de musique utilisés sont le *guenbri* et les crotales, les autres membres du groupe des Gnaouas procèdent dans cette partie à des danses chorégraphiques, d'abord individuelles et ensuite en groupe de quatre ou cinq personnes. Le *mâalem* dirige les chorégraphes en jouant du *guenbri*, quant aux crotales ils sont utilisés à la fois par les danseurs et par les autres membres du groupe. Cette partie de divertissement prend fin avec l'annonce du repas, les Gnaouas rangent leurs instruments et se mettent à table ainsi que les autres convives.

Le repas cérémoniel

Ce repas, préparé dans les cuisines de Mina, se compose de viande et de légumes, il a nécessité la participation des membres de sa famille et d'une cuisinière en titre. Ce repas fait avec la viande du veau sacrifié est censé avoir des vertus bénéfiques : il comporte la *baraka* ; les participants à cette cérémonie, attablés par petits groupes, partagent ces mets avec l'intention secrète et souvent avouée d'aboutir à une guérison ou à la réalisation d'un vœu. À la fin du repas les Gnaouas sortent leurs tambours et Mina, aidée par ses assistantes, prépare les objets du rite qui seront utilisés pour le cortège.

Le cortège

Toute l'assistance sort en cortège derrière les Gnaouas jusqu'à la place du quartier où habite Mina. Cette procession est désignée par le terme de *adda* qui signifie en arabe dialectal la coutume. Dans ce contexte de *derdeba* l'accent est plutôt mis sur le mouvement du cortège quand il réintègre la maison où va se dérouler la cérémonie que lorsqu'il la quitte ; c'est l'entrée de *l'adda.* Par ce rituel les *mlouks* sont invités à rejoindre le cortège et à entrer au domicile de la *talâa.*

Les Gnaouas, armés de tambours et de crotales, se dirigent vers la place centrale du quartier ; Mina et ses assistantes qui portent le brasero où brûle le *benjoin* et le plateau de lait et de dattes suivent derrière. Après elles viennent des jeunes filles qui tiennent des cierges allumés ainsi que l'ensemble des participants. Sur la place du quartier le cortège forme un cercle avec d'un côté les Gnaouas et de l'autre les participants. Les Gnaouas chantent les devises de bienvenue *(mrahba)* et ils prient pour l'assistance qui donne des pièces de monnaie, puis on distribue le lait et les dattes. Le cortège retourne chez Mina dans le même ordre qu'au départ ; arrivés dans la cour de la maison, les Gnaouas exécutent quelques danses acrobatiques, toujours au rythme des tambours et des crotales, ce qui

provoque quelques transes chez certains adeptes. Ensuite les Gnaouas déposent les tambours et ils s'installent pour entamer la liturgie proprement dite.

Les danses de possession

Pour le déroulement de la liturgie la cour intérieure de la maison est organisée avec d'un côté le *mâalem* au milieu de ses compagnons, au centre la « *rahba* » ou aire sacrée pour la transe, et tout autour les adeptes, les patients et les invités. Devant le *mâalem* on disposera les objets du rite, notamment la *tbika* sans ses éléments de divination mais avec seulement des boîtes contenant des encens divers et de différentes couleurs, puis les tuniques et les voiles de couleurs ainsi qu'un brasero pour brûler les encens. Les couleurs des tuniques, des voiles et des encens correspondent aux cohortes des saints et des *mlouks* qui seront invoqués.

Les adeptes à l'écoute des devises entreront dans l'aire pour la transe dès que leur *malk* (singulier du mot *mlouks)* ou leur saint sera invoqué. Les possédés porteront les tuniques et les voiles qui correspondent à l'invocation. Le *benjoin* (ou *jaoui)* est un élément indispensable pour invoquer les *mlouks* et pour leur avènement, par contre le bois de santal est réservé aux saints. L'entrée dans la transe implique nécessairement des fumigations à l'encens qui sont aussi associées à la sortie de la transe. L'auxiliaire principal du *mâalem* appelé *zoukay* assiste les adeptes dans l'espace où s'effectuent les danses de possession, il a également la charge de les aider à mettre les tuniques et les voiles. Ceux-ci sont présentés par une assistante de Mina qui en assure la garde et qui veille attentivement à l'enchaînement des devises chantées, des saints et des *mlouks.* Ces différentes entités se distinguent par des couleurs qui correspondent aux couleurs des tuniques et des voiles. Quant aux instruments utilisés pendant la liturgie, on retrouve le *guenbri* et les crotales. Chaque adepte, avant de procéder à la danse de possession, se présente d'abord face au *mâalem*

et se prosterne en croisant les bras ; il est censé établir par ces attitudes un rapport de paix avec les entités qui se manifestent sur l'aire sacrée de la transe. Le chanteur des devises assis à la droite du *mâalem* ainsi que les joueurs de crotales doivent être attentifs aux airs et aux rythmes joués par le *guenbri* qui est l'instrument central de cette liturgie, et comme les autres objets du rite il est encensé avec du *benjoin* à l'ouverture de la partie pour la danse de possession. Les danses de possession comportent des pas, une gestuelle et des postures que les adeptes ont appris lors des *lilas* qui ont servi à leur initiation, mais les manifestations de la transe-possession peuvent avoir des aspects désordonnés ; cependant l'adepte ou le novice sera dans ce cas pris en charge, soit par la *talâa* soit par l'auxiliaire du *mâalem* (ou *zoukay).*

Après cette présentation de l'organisation et des protagonistes de la *lila* je vais décrire maintenant les invocations des saints et des *mlouks* regroupés par cohortes appelées *mhalas.* Au nombre de sept, ces cohortes comportent plusieurs devises et se distinguent par une couleur précise. La fin de chaque cohorte donne lieu à des prières dites par les Gnaouas et en contrepartie les assistants offrent des pièces de monnaie. Avant de chanter les devises des sept cohortes on procède à l'ouverture de l'espace sacré pour la transe (*ftih arrhba*) et on invoque le Seigneur Dieu (*rabbi moulay*).

La cohorte de Moulay Abdelkader Jilali

Mina, vêtue de blanc et face au *mâalem,* officie ; elle asperge le groupe des Gnaouas avec de l'eau de rose et de fleurs d'orangers tout en exécutant des pas de danse. Derrière elle les adeptes participent à cette danse. Cette partie consacrée à l'invocation des saints, dont Moulay Abdelkader Jilali patron de Mina, comporte, lorsque ce saint est invoqué, une danse avec les poignards qui ont servi au sacrifice rituel ; elle sera exécutée par un adepte confirmé. Ce saint est représenté aussi par Bouderbala le mendiant errant qui porte une tunique rapiécée et

multicolore. Il distribue à l'assistance du pain sucré avec des graines d'anis. Les devises chantées pour cette cohorte des blancs sont :

— la délivrance *(lâafou)* ; oh Envoyé d'Allah, notre Prophète ; le Mecquois aimé d'Allah ; Hammadi (Mohammad) ;

— les prières et bénédictions sur l'Envoyé d'Allah, père de Fatima ; les Gnaouas bénissent le Prophète ; baba Jilali ; Allah, Allah Jilali à l'étendard ; je demande ta protection, oh Moulay Abdelkader Jilali ; guéris moi, oh Moulay Abdelkader Jilali ; Bouderbala ; al Bouhali, l'illuminé ; il n'y a de Dieu si ce n'est Dieu Lui-Même, oh Prophète guéris nous.

La cohorte de sidi Mimoune

Dans cette partie les entités invoquées sont des *mlouks* de la famille de Mimoune dont la couleur est le noir ; les devises sont : Lala Mimouna ; Laghmami (le ténébreux) ; bienvenue ; le gnaoui sidi Mimoune, baba Mimoune.

La cohorte de Moussa le Marin

On invoque ensuite les esprits marins *(bahris)* dont la couleur est le bleu de la mer. Dans cette partie on exécute une danse avec un bol d'eau qui acquiert par la suite des vertus thérapeutiques pour les adeptes ; cette partie comporte les devises suivantes : Walayi ; il n'y a de Dieu si ce n'est Dieu Lui-Même ; oh Envoyé de Dieu, Aimé de Dieu ; sidi Moussa manguiga ; sidi Moussa, oh bari, bari ; koulayli ; baba Moussa.

La cohorte de Baba Hammou

Ce sont les *mlouks* des abattoirs, présents lors du sacrifice, leur couleur est rouge ; dans cette partie un adepte confirmé et vêtu de rouge exécute la danse des poignards ; les devises de cette cohorte sont : Bori, bori ; sidi Hammou porteur du poignard, maître des

abattoirs ; Hammouda ; le pacha Hammou ; ils ont battu l'esclave ; sidi Koumi.

Cette partie se termine avec le lever du jour, les Gnaouas rangent leurs instruments et un petit déjeuner est servi à tous les participants. La suite de la cérémonie reprendra le lendemain, à la fin de l'après-midi, pour se prolonger tard dans la nuit.

Les grands saints et les saints locaux

L'espace pour la transe est ouvert avec les saints *(chorfas)* dont la couleur est le blanc ; durant cette partie un adepte a les pieds enchaînés avec un voile blanc ; l'assistance doit le délivrer en offrant des pièces de monnaie aux Gnaouas ; on invoque : Baba Al Hadi ; Ali oh Ali ; béni soit le Prophète Muhammad ; Moulay Al Arabi ; baba Al Arabi dangui ; sidi Muhammad Bou Chama. On invoque ensuite les saints locaux dont la couleur est le vert : sidi Abdelallah Ben Hseïn ; Moulay Abdelallah Ben Hseïn ; Moulay Brahim**.** Mina les visite chaque année en pèlerinage *(moussem).*

Les esprits de la forêt africaine

Ce sont des esprits violents et redoutés qui habitent la forêt africaine. Leur couleur est le noir. Cette partie de la cérémonie comporte un plateau de farine d'orge grillée *(zamita)* et sans sel, celui-ci étant un ingrédient qui éloigne les *mlouks.* Ce plateau est posé au milieu de l'espace pour les danses de possession. Les adeptes tournent autour de ce plateau puis certains d'entre eux, munis d'un bâton, simulent à tour de rôle la démarche du chasseur, ensuite ils rampent comme le serpent pour manger la farine. On distribue des petits morceaux de viande crue mais seulement aux personnes en transe. Les devises dans cette partie sont : Ingouba ; Kouria ; baba, baba ce sont les gens de la forêt ; balayji ; landou ; koubayli ; mamari ; zouz ou nama. On chante aussi : il n'y a de Dieu si ce n'est Dieu Lui-Même ; Allah, oh le monde ici bas ; balini ; Allah, Allah Dieu mon Seigneur.

Les esprits féminins

On termine avec les esprits féminins. On invoque Mira qui aime les parfums et les sucreries et la couleur est le jaune. Pendant cette phase, les femmes présentes aspergent les participants avec de l'eau de Cologne. Aïcha la Soudanaise est invoquée dans l'obscurité totale, toutes les lumières de la maison sont éteintes. Les devises chantées pour cette dernière cohorte de la *lila* sont : Lala mira et son henné ; lala Aïcha ; lala mira la Berbère ; lala Rqia la ravie ; Aïcha la Soudanaise.

La *lila de derdeba* se termine avec un dernier repas servi aux participants qui doivent repartir chez eux ; certains sont venus d'assez loin, cependant certains adeptes et patients ne repartiront que le lendemain. Ils attendent la confection de ce que l'on appelle le sucré. Ce sont des poulets apportés par les patients chez Mina que le *mâalem* des Gnaouas a sacrifiés. Ces volailles sont cuites dans les cuisines de Mina avec des ingrédients particuliers et sans adjonction de sel, elles serviront à la thérapie des patients. Le troisième jour de la cérémonie est consacré à des actes thérapeutiques, aux écritures *(kitaba)* que Mina donne à ses patients. « C'est le jour de la distribution de la mida ». À la fin de sa fête, Mina se retire dans sa chambre où tous les objets du rite sont rassemblés pour accomplir une retraite qui durera trois jours. Elle reprendra ses activités de voyante et de thérapeute après le mois du *Ramadan.*

Héritage et élection : carrières de deux voyantes-thérapeutes

L'initiation au métier de voyante-thérapeute dans le système des Gnaouas marocains comporte deux grandes voies d'accès : l'héritage ou l'élection, comme le souligne Georges Lapassade ([342]). Mes observations de terrain font apparaître ces deux voies. On devient voyante-thérapeute à la suite d'une transmission, généralement de mère à fille de la *tbika,* et c'est l'héritage. On peut le devenir aussi à la suite d'une maladie initiatique, interprétée comme une élection par un être surnaturel qui a choisi la future voyante pour se manifester. La voyante par héritage n'est pas en transe quand elle pratique la voyance ni pendant la liturgie de la *derdeba.* Par contre, la voyante par élection entre en transe médiumnique lors de la voyance et elle est également en transe de possession pendant la liturgie de *derdeba.* Pour illustrer ces deux voies d'accès je vais présenter successivement l'histoire de Mina qui a hérité de la *tbika* et l'histoire de Zineb devenue voyante à la suite d'une longue maladie initiatique.

La voyance par élection : histoire de Mina

Mina est une *talâa,* ce terme désigne celle qui fait remonter les *mlouks* lors de la séance de voyance. Mina est aussi appelée *moqadema,* ce qui indique qu'elle est à la tête de ses adeptes pour les accompagner dans les processus thérapeutiques et qu'elle dirige la liturgie de la possession ; d'ailleurs elle considère son domicile comme un sanctuaire maraboutique (une *zaouia).* Elle est enfin dite une *mlaïkia,* autrement dit qui sert les *mlouks.* Mina est aussi une thérapeute et initiatrice qui a une clientèle organisée dans ce que l'on appelle la *tbika.* Le terme *tbika* a deux significations :

---

[342] Georges Lapassade, « La voix de son Melk. Approche ethnométhodologique de la possession chez les Gnaouas d'Essaouira », *Quel Corps ?*, n° 32-33 (« Ethnométhodologie »), décembre 1986, p. 62-72.

- il désigne le plateau de divination contenant certains éléments, à savoir : des cauris, des coquillages de différentes sortes et des pierres qui servent de support à la voyance pour déterminer l'origine et la cause d'une atteinte par des êtres surnaturels (les *djinns).* Ces éléments de la *tbika* représentent également les saints de l'Islam et les *mlouks* ;

- la *tbika* désigne aussi le regroupement des adeptes ou *mamlouks* car possédés par les *mlouks,* et les malades ou « *maskouns* » atteints par les *djinns* autour de la *taâla.* Autrement dit, ceux qui ont adhéré à la *tbika* dans un but thérapeutique et ceux qui ont une vocation à la voyance.

Mina a reçu la *tbika* par héritage de sa mère qui l'a initiée et lui a transmis le don de la voyance et de la thérapie. Sa mère avait elle-même reçu ce don de sa mère. Mina m'a relaté l'origine de ce don, origine liée à l'histoire de sa famille qui, dit-elle, a émigré du Tafilalette (région du sud-est du Maroc) pour s'installer à Marrakech. Son ancêtre, « dixième arrière grand-mère », a quitté le Tafilalette avec ses enfants, elle a fait à pied un voyage très éprouvant car elle a perdu presque tous ses enfants au cours de cette migration : « Ils mourraient les uns après les autres ». Quand elle est arrivée à Marrakech, seule une fille, dit-elle, échappa à la mort. La mère et la fille se sont installées dans les environs de la mosquée Moulay al Yazid au quartier de la kasbah, dans une écurie appartenant à un notable de l'époque.

Elle me dit encore que par la suite une femme avait abordé cette arrière grand-mère pour l'inciter à faire une visite *(ziara)* au sanctuaire de sidi Bel Abbas, patron de la ville de Marrakech. Au cours de cette visite elle avait trouvé une pièce de monnaie, qui est toujours sur son plateau de divination (la *tbika*). Après cette trouvaille, elle est rentrée chez elle et dès ce jour des gens se sont présentés à son domicile pour lui demander si elle n'était pas une *mlaïkia.* Elle avait répondu qu'elle avait le don de la voyance et de la

thérapie. C'est à partir de cette époque que ce don s'est transmis de génération en génération et notamment de mère à fille. Le saint Moulay Abdelkader Jilali est son allié principal et son patron ; elle n'entre jamais en transe lors de ses séances de voyance, contrairement aux voyantes devenues médiums par maladie initiatique et qui en état de transe médiumnique incarnent les *mlouks* pendant les séances de voyance.

En tant que thérapeute, Mina donne de petits papiers portant des écritures et des signes de sa main que l'on appelle des *kitabas* (*kataba* signifie écrire en arabe). Les patients les utilisent soit pour des fumigations soit comme talisman pour se protéger des forces maléfiques. Toujours à des fins thérapeutiques Mina organise des *lilas de derdeba* pour ses patients lorsque ce rite s'avère nécessaire à leur guérison. En tant que *moqadema* elle initie ses adeptes en cas de vocation à la voyance et à la thérapie. Dans ce but elle les aide à constituer leur *tbika* et elle officie avec les Gnaouas durant la *lila de derdeba* que la novice doit célébrer.

Je présenterai maintenant un fragment du récit de vie de Zineb qui fut initiée par Mina à Marrakech.

Voyance par maladie initiatique : histoire de Zineb

L'origine de l'atteinte et de la maladie

Zineb, mariée, femme noire et âgée d'une cinquantaine d'années a été dès son enfance « touchée » par les *djinns* ; cette atteinte s'explique à son avis par le mauvais œil dont elle a été victime dans son entourage. Elle était très éveillée et très dégourdie, ce qui lui a valu, dit-elle, l'envie et la jalousie de ses proches ; l'atteinte due aux esprits (*riahs* ou *djinns*) a été déclenchée par la jalousie et l'envie (la *nafs).*

Voici un fragment de son récit de vie :

« Encore petite fille, je n'avais pas atteint l'âge de la puberté, j'étais très dégourdie, les gens disaient à ma tante qui m'a élevée que j'étais plus que sa fille, je faisais tout à la maison, y compris la cuisine ; mon efficacité était exemplaire. Puis un jour, en faisant le pain, je suis "tombée" à côté du plat qui me servait pour pétrir la pâte. La cause première de mon atteinte était due au mauvais œil, à la *nafs* des êtres humains ; c'est elle qui est à l'origine des *riahs* qui m'ont touchée. Par la suite, je devais avoir une trentaine d'années, j'étais à Casablanca dans ma famille ; mon mari qui n'était pas content de ma présence là-bas est venu me chercher, il ne voulait pas, comme il disait, que je fasse la servante ; puis on est rentrés à Marrakech. Je me suis querellée avec mon mari et cela m'a contrariée, j'étais alors en état de dépression *(faqsa).* J'étais paralysée aux genoux, aux jambes, aux bras et aux mains, à tel point que je ne pouvais même pas me nourrir toute seule. Ces paralysies et les douleurs atroces qu'elles me provoquaient à partir de la fin de l'après-midi (*asr*) ont duré deux mois et c'est à ce moment-là que j'ai décidé de rentrer dans la *tbika* de Mina pour me soigner. Avant d'y entrer, j'ai effectué une visite au saint sidi Ghayat, mais cela ne m'a pas guérie de mes maux ».

L'adhésion à la tbika

« En adhérant à la tbika par l'intermédiaire de la moqadema Mina je ramenais la kitaba qu'elle me donnait à chaque fois et j'assistais à la lila qu'elle organisait chaque année ; mon mal, selon elle, avait pour cause les riahs qui ont profité de ma dépression (faqsa) pour m'attaquer. En ce qui me concerne c'est toujours la dépression qui me rend vulnérable aux riahs. Avec la kitaba j'allais mieux, je me suis relevée et j'ai retrouvé l'usage de mes jambes et de mes bras, après cela j'apportais à Mina chaque année pendant le mois de Châabane un don, ce que je pouvais, pour la célébration de la lila de derdeba ; j'y assistais toute la nuit et le lendemain je rentrais chez moi. J'y allais pour la lila, mais si

j'étais malade je retournais la voir ; elle me donnait la kitaba, souvent un talisman (harz), mais si j'allais bien je ne la voyais que tous les quatre ou cinq mois, parfois tous les ans pour sa lila ».

Maladie initiatique et vocation.

« Puis je suis tombée malade des yeux. Je suis allée à l'hôpital. J'ai subi deux opérations successives. Mais cela n'a servi à rien, mon état s'est aggravé par la suite. Je suis retournée chez Mina. C'est à cette époque que Mina m'a aidée à constituer ma propre tbika*. Avec son aide j'ai organisé une* lila de derdeba*. Mina m'a donné aussi tous les éléments de la* tbika *pour que je puisse pratiquer la voyance et elle m'a initiée à la confection des talismans (*kitaba*). Nous avons effectué ensemble une visite au saint sidi Bel Abbas où elle m'a confirmé que mon appui serait le saint Moulay Abdelkader Jilali. Pendant la* lila de derdeba*, alors que j'étais en transe, les* mlouks *ont parlé par ma bouche et ont exigé que je les serve. Si je refusais ou si mon mari s'y opposait, nous serions exposés tous les deux à de graves atteintes, je devais donc les servir en remplissant les obligations qui s'imposent à une voyante et thérapeute. Après la* lila de derdeba *j'ai fait une retraite dans ma chambre pendant sept jours consécutifs, je ne devais voir personne. Après cette retraite je devais rester quarante jours à la maison. Après le mois du* Ramadan *j'ai commencé la pratique de la voyance et de la thérapie pour les patients qui se présentaient chez moi. J'ai toujours de bons rapports avec ma* moqadema *Mina, elle m'est utile pour ma pratique de voyante et de thérapeute ; en outre, j'assiste tous les ans à sa* lila *et elle est invitée à la mienne ».*

Abdelhafid Chlyeh , Responsable du Centre d'Études et de Recherches en Anthropologie du Maghreb et de la Méditerranée (CERAMM) Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris VII

Ahmed Rahal. *Le Stambali tunisien*

La confrérie bilalienne, congrégation initiatique afro maghrébine, rassemble des adeptes noirs, descendants d'anciens esclaves, originaires de l'Afrique sub-saharienne. Cette confrérie se caractérise par un ensemble de croyances et de pratiques magico-religieuses qui s'articulent autour de la possession adorciste et thérapeutique.

Le culte bilalien, désigné sous l'appellation de *derdeba* au Maroc, *diwân* en Algérie, *stambali* en Tunisie, s'est constitué comme un système religieux syncrétique, associant un culte de possession d'origine africaine, le culte des *Bori* (divinités africaines), au soufisme populaire maghrébin. Le panthéon *Bori* comporte un ensemble d'entités surnaturelles différenciées, classées en catégories ou clans. À chacune de ces divinités correspondent une devise musicale, une couleur, et un rite sacrificiel spécifique. Ces divinités sont considérées comme des êtres à la fois familiers et redoutables. Omniprésents, ils interviennent dans la vie des hommes de manière bénéfique ou maléfique. Alliés, ils ont le pouvoir de protéger l'adepte initié, d'investir son corps et de s'exprimer par sa bouche au cours des transes de possession rituelle. Cette forme de possession est souvent désirée car elle confère au possédé une fonction médiumnique et divinatoire.

Mais les *Bori* sont aussi redoutés pour leur pouvoir maléfique. Ils peuvent être à l'origine de possessions maléfiques, pathogènes en cas de manquement ou d'offense à leur égard. Leur malédiction se manifeste par des troubles caractéristiques tels que les affections gastro-intestinales, la stérilité, les fausses couches, les troubles mentaux (visions, agitation, dépression, violence), l'amaigrissement, l'anorexie, l'insomnie, la paralysie, etc. Pour libérer leur victime ils exigent une réparation sous forme d'offrande sacrificielle et une cérémonie musicale d'alliance, célébrée par un groupe de musiciens

guérisseurs de la confrérie. Cette intervention thérapeutique des guérisseurs noirs se présente comme un enchaînement de procédures dont chacune constitue une phase du traitement.

On distingue cinq phases qui se déroulent à des moments divers, mais restent liées et s'inscrivent dans une progression qui est censée mener le patient vers la guérison. Ces phases sont : la consultation *(taârif),* un rite d'identification médiumnique ; le diagnostic musical *(taâsmih),* un rite de nomination ; la commande *(arboun)* et l'affiliation cultuelle ; le sacrifice *(nechra),* rite de réparation ; la cérémonie rituelle d'alliance *(stambali),* un rite de célébration.

La consultation est la première étape du processus. Elle a lieu chez une *arifa* de la confrérie. L'*arifa* (le terme *arifa,* de *arf* savoir, désigne celle qui a la connaissance sacrée) est l'officiante dont le rôle est d'identifier, en un premier temps, la nature et l'origine surnaturelles des troubles. Elle doit invoquer l'un de ses esprits alliés qui va la posséder et révéler, par sa bouche, l'ordre des génies d'où provient la maladie. La séance commence par un entretien, au cours duquel l'*arifa* va s'informer sur la nature des troubles, la date de leur apparition et leur évolution. Elle va s'enquérir des antécédents familiaux similaires. Certaines atteintes par les génies ont en effet un caractère héréditaire, dans la mesure où elles peuvent se transmettre de mère en fille. Ainsi, lorsqu'une mère décédée a, de son vivant, rempli des obligations annuelles envers un génie, celui-ci peut exiger, en assiégeant la fille, que ces obligations (offrandes, sacrifices) soient perpétuées.

L'*arifa* propose ensuite, moyennant une somme d'argent, d'interroger les *Bori*. La patiente est alors tenue de formuler un vœu d'adhésion. Ce vœu porte une signification qui dépasse les limites de la consultation. C'est un acte de foi qui stipule l'intégration et l'adhésion de la patiente aux valeurs cultuelles de la confrérie. L'*arifa* se place sous l'autel du génie qu'elle va invoquer pendant que son assistante brûle une variété spécifique de parfums. Les génies seraient en effet sensibles aux

parfums qui les attirent comme la musique et les chants. On leur attribue dans certaines situations un pouvoir supérieur à celui de la musique.

L'*arifa,* couverte d'une parure rituelle, respire profondément les parfums brûlés. Elle est ensuite saisie par un tremblement qui indique la descente du génie allié dans son propre corps. Elle entre alors dans un état de possession médiumnique et à partir de ce moment là c'est le génie qui va communiquer avec la consultante. Le message du génie est souvent exprimé « en langue » (langue secrète, initiatique) que la consultante ne peut décrypter sans l'aide de l'assistante. Celle-ci joue un rôle important dans les séances de consultation. Elle est au service de l'*arifà.* C'est elle qui reçoit les clientes et procède à divers préparatifs lors du rituel. Elle joue aussi le rôle de médiateur et d'interprète entre la consultante et le médium. C'est elle qui négocie avec le génie allié et qui s'informe auprès de lui, car elle maîtrise la langue secrète. Elle traduit le message du génie et lui transmet les propos de la consultante. En fait, lors de cette communication médiumnique, le génie cherche à orienter l'interlocutrice vers un sens déterminé ou vers la structuration d'un sens, en « proposant » des signes polysémiques (gesticulations, sons inarticulés, fragments d'expression, intonation particulière dans la voix, etc.). La consultante participe activement à cet échange en essayant de trouver dans les signes produits par le médium une indication ou une explication qui peut se rapporter à ses troubles. Ce procédé d'association, ou d'élaboration concertée, laisse une grande place aux représentations projectives de la patiente qui est amenée à construire l'interprétation de sa maladie par des causes surnaturelles.

La nomination est la seconde étape du processus. Après la consultation de la voyante, dont la fonction est de révéler ou de confirmer l'origine surnaturelle de l'atteinte, la patiente est orientée vers un autre officiant, le *maâllem* dont le rôle est d'identifier ou de « nommer » le génie assaillant au cours d'un diagnostic musical. Il va jouer devant la

patiente les devises musicales jusqu'à ce que l'une d'elles provoque une réaction significative, permettant d'établir l'identité du génie pathogène. Cette réaction peut se manifester sous diverses formes : cris et contorsions de la patiente, danse effrénée jusqu'à la chute, état de torpeur caractéristique, évanouissement, etc.

Lorsque la nature et l'origine de l'atteinte sont établies, la patiente s'engage à célébrer un sacrifice et une cérémonie domiciliaire de *stambali* dont le principe est de rendre hommage à l'entité surnaturelle pathogène. Le sacrifice représente un moment essentiel du processus thérapeutique. On utilise, selon la nature des troubles (l'identité du génie nommé), une catégorie particulière d'animal (volailles, caprins, bovins), avec une variété de couleurs spécifiques. Ces animaux sont considérés comme porteurs de vertus sacrificielles supérieures. On leur attribue un caractère magique et sacré. Le rite sacrificiel précède généralement la grande cérémonie nocturne qui marque la fin du processus thérapeutique. L'animal sacrifié sert à la préparation du repas communiel que vont partager les adeptes en hommage aux entités surnaturelles.

Le sacrifice de volailles présente une spécificité qui le rapproche de certains rites expiatoires. Dans ce type de sacrifice, l'effusion de sang constitue certes le principe fondamental de l'offrande, mais c'est aussi la manipulation de la victime, avant et surtout après sa mise à mort, qui semble constituer le caractère sacré du rite. En effet, la victime (coq ou poule d'une couleur déterminée) fait souvent l'objet, avant et après l'immolation, d'une suite de manipulations rituelles. Chaque opération comporte une signification particulière. Dans certains sacrifices destinés aux génies marins, par exemple, l'officiant commence par laver la victime puis il la fumige en utilisant une variété de parfums spécifiques au génie. Ensuite, il la fait passer sept fois autour de la tête de la patiente sur laquelle elle est alors posée. Si l'animal, placé dans cette position, adopte une attitude calme et prosternée, on en déduit que le génie est satisfait et que l'offrande lui convient. Si l'animal se

dresse et bat des ailes, ce sera le signe que l'offrande est inappropriée, l'animal est alors remplacé par un autre. Ce rite divinatoire est important ; il fonde l'efficacité du sacrifice. L'immolation se fait dans le plus grand silence et dans un endroit obscur. Avec la viande découpée on prépare un bouillon qui sera servi dans une calebasse en bois et mangé avec des cuillères en bois, car, dit-on, les génies sont hostiles à l'utilisation d'ustensiles métalliques. La patiente assiste sans participer à ce rite manducatoire. Les os sont ensuite rassemblés et enterrés avec les plumes dans un endroit choisi à l'intérieur de l'habitation. Tout au long de ce rite sacrificiel, l'officiant et la patiente doivent observer le silence et les différentes phases doivent être scrupuleusement exécutées.

Le processus thérapeutique s'achève par une cérémonie liturgique nocturne en hommage aux entités surnaturelles et particulièrement à l'esprit récipiendaire de l'offrande. Cette cérémonie se déroule comme une fête familiale ; on y invite les proches et les confrères (adeptes du culte). Le groupe de musiciens comporte un *maâllem* et deux ou trois joueurs de crotales. La pièce où se déroulera l'office musical a été débarrassée de tout meuble encombrant. Le sol est recouvert de nattes ou de tapis. À l'endroit où se tiendra l'orchestre, des matelas en mousse sont disposés, un espace est aménagé devant les musiciens pour les danses sacrées. Des éléments relatifs au culte (bougies, étendards, encensoirs, etc.) ont été fixés au mur ou déposés à certains endroits. Le rituel commence par des formules sacrées. Puis l'orchestre commence à jouer l'enchaînement musical des saints blancs. Ces chants induisent la transe chez certaines adeptes qui se projettent alors sur le périmètre de danse et se livrent à une danse frénétique jusqu'à l'épuisement et la chute. L'*arifa* joue un rôle important pendant la cérémonie. Elle assiste les danseuses pendant leur transe *(jedba)* et alimente régulièrement le brasero en parfums dont les émanations, qui imprègnent progressivement la salle, couvrent l'assemblée d'une solennité sacrale. Les adeptes en transe répondent à l'appel de la musique, comme sous l'effet d'une force intérieure qu'elles ne peuvent contenir. Certaines se

traînent jusqu'à l'aire de danse, déjà envahies par le rythme et en proie à des convulsions. La patiente va entrer en transe rituelle à l'écoute de la devise musicale de son génie possesseur. Cette transe, dite positive, indique la réconciliation avec le génie et l'instauration d'une nouvelle alliance. La cérémonie musicale se poursuit jusqu'à une heure tardive de la nuit. Elle sera clôturée par une séance de possession médiumnique, au cours de laquelle l'*arifa* incarne son esprit possesseur pour prédire l'avenir des fidèles. Elle va informer la patiente de la fin de ses troubles et de sa nouvelle alliance avec le génie désormais bienveillant et protecteur. Cette alliance sera renouvelée et célébrée tous les ans par une cérémonie et une offrande sacrificielle.

J'ai moi-même assisté à une cérémonie domiciliaire qui s'est déroulée à Tunis en juillet 1987. Voici quelques extraits de mes notes de terrain. La cérémonie se présente comme un renouvellement d'alliance que l'adepte doit célébrer tous les ans en hommage à son esprit protecteur. La cérémonie musicale commence en début de soirée. La première invocation est adressée à sidi Abdelkader (le sultan des saints). Certaines adeptes s'introduisent sur le *midan* et commencent leur danse sacrée face à l'orchestre. Les danses extatiques se caractérisent par un mouvement oscillatoire qui s'intensifie avec l'accélération du rythme. Les danseuses s'avancent les mains sur les hanches, puis, appuyées sur les genoux, elles plient et redressent le torse en amplifiant l'oscillation avec un balancement de tête d'avant en arrière et de gauche à droite. Les transes se multiplient. Les fidèles se lancent sur le périmètre de danse comme sous l'emprise d'un phénomène de contagion. Une fille assiste sa sœur dans sa danse trébuchante, puis cède à son tour au *jedb* (terme soufi qui désigne ici la transe). L'ambiance atteint un niveau paroxystique avec le chant de sidi Ameur (saint récipiendaire de l'offrande). L'agitation est extrême. Devant l'orchestre transes et chutes se succèdent. La partie « blanche » du rituel se poursuit ainsi jusqu'à la prière du soir. On sert ensuite le repas communiel, fait avec la viande du bouc sacrifié. Les participants s'installent en petits groupes pour manger dans de grands plats

communs. Vers minuit le rituel reprend avec, cette fois, les chants consacrés à l'invocation des génies noirs. Cette partie du rituel exige des mesures particulières : la clarté de la lumière électrique est remplacée par la faible lueur de quelques bougies car, dit-on, les *Bori* détestent la grande lumière. On brûle à présent du camphre et de l'aloès considérés comme les parfums attractifs des *Bori*. L'orchestre commence par la devise de Sarkin koufa (le seigneur des *Bori*). Il joue ensuite la devise de Baba kouri, un génie particulièrement redoutable ; on lui attribue les atteintes graves telles que la folie et la paralysie. Cette devise semble susciter dans l'assemblée une angoisse indescriptible. Le silence tombe, les regards se fixent, une atmosphère pesante s'établit. Soudain, une adepte se dresse en hurlant. Elle se fraye un chemin parmi les spectateurs, n'hésitant pas à bousculer violemment ceux qui entravent son passage et va s'immobiliser sur l'aire de danse, le dos tourné à l'orchestre qui continue de jouer. Elle ne danse pas. Les bras levés au ciel, elle pousse un long cri strident qui couvre la mélodie et envahit la salle, submergeant même l'intense bruit des crotales. Puis elle se dirige d'un pas cadencé vers la sortie. L'effervescence gagne l'assemblée. Le nom de Jatou (génie noir proche de Baba kouri) est murmuré par quelques uns. On évoque à voix basse un incident qui s'est produit lors d'une transe de possession analogue, où la même possédée a attaqué son mari et a failli l'étrangler. Depuis, le mari n'accompagne plus sa femme au *stambali.* Selon certains il profite de ces soirées où sa femme fréquente les rituels pour « vaquer à ses beuveries ». Il est décrit comme un mauvais mari qui s'adonne à la boisson, bat sa femme et ne s'occupe pas de ses enfants. L'orchestre entame la devise de Jatou. Ce génie figure l'être impur et immoral. Jatou se manifeste, lors des possessions rituelles, comme un ivrogne titubant. Il danse en buvant du vin et en débitant des grossièretés. Ce génie réside dans les endroits impurs comme les latrines ou les amas d'immondices.

La possédée revient, après s'être enfermée un moment dans les toilettes. Elle s'avance lentement vers le périmètre de danse ; sur son

passage, la foule s'écarte prudemment. Sa métamorphose est impressionnante. Ses yeux sont révulsés, son visage est congestionné, son front est ensanglanté ; elle a probablement heurté le mur, au cours de ses ébats. À côté de moi une adepte murmure : « Ils sont impitoyables », laissant entendre par là que les génies terrassent leurs victimes et que Jatou, dans sa « descente », n'a pas ménagé sa monture, il l'aurait cruellement blessée. La possédée se met à danser lentement et sans frénésie, la tête fixe, le regard absent, marquant la cadence rythmique en martelant le sol, à la manière d'une marche militaire. Soudain, elle se fige et tend les bras, signifiant ainsi que Jatou exige sa bouteille de vin. On apporte la bouteille, mais l'officiant se refuse à l'ouvrir. En effet, la cérémonie étant célébrée en hommage à un saint musulman, la consommation de boissons alcoolisées ne peut y être admise. La possédée saisit alors la bouteille interdite en poussant un cri déchirant ; son visage revêt une expression menaçante et sa danse devient frénétique. Elle se balance d'avant en arrière, serre la bouteille contre sa poitrine puis la brandit en poussant un cri démoniaque. La crise s'achève par l'effondrement de la danseuse.

Pour les adeptes cette crise se définit comme une transe de possession pathologique. L'adepte possédée devra s'acquitter envers ce génie (Jatou) dans les meilleurs délais, car la violence et la colère manifestées pendant la crise témoignent de l'impatience du génie possesseur et constituent un mauvais présage. L'*arifa* aide la possédée à se relever, lui masse le cou, lui étire les bras et la reconduit à sa place. On invoque enfin le génie Yarima (esprit royal qui figure la sagesse, la puissance et l'autorité). Quatre jeunes filles tiennent déployé un étendard vert et bleu (couleur symbolique de Yarima). Le médium possédé s'assied sous ce dais, vêtu de la parure royale. La séance de divination médiumnique peut commencer. Les consultants se présentent à tour de rôle devant le roi pour « entendre les paroles ». Chacun doit présenter un effet personnel (montre, mouchoir, foulard, etc.) qui servira de support au médium pour la voyance. Ce type de voyance se distingue du *taârif* qui inaugure le rituel thérapeutique et concerne la recherche des causes

actuelles d'une maladie. Ici, au contraire, la consultation concerne l'avenir de chaque consultant, les événements importants qui vont marquer sa vie dans un futur proche ou lointain. Le message de Yarima annonce souvent un succès ou un enrichissement imminent ; mais il peut contenir aussi une mise en garde contre l'oubli d'un sacrifice promis à une entité surnaturelle. Le consultant écoute le message dans une attitude de recueillement ; puis il ou elle regagne sa place dans l'assemblée, en récupérant son objet et en laissant une offrande dans le plat déposé devant le médium.

On le voit, le *stambali* est à la fois une thérapie et une liturgie. En tant que cérémonie liturgique il réunit l'ensemble des fidèles dans un culte dont le principe est d'établir au moyen de la transe de possession rituelle une communication avec le sacré.

Ahmed Rahal

Ethnologue

Docteur en Ethnologie

Le Brésil, terre de possessions

Sylvie Chiousse, *La possession dans le Candomblé au Brésil*

Socio-anthropologue EHESS, travaille au LAMES, Laboratoire méditerranéen de sociologie (Aix-Marseille univ, CNRS, MMSH Aix-en-Provence, France) ; directrice scientifique d'*Esprit critique*, revue internationale de sociologie et sciences sociales.

« Une agitation […], la personne parle d'une voix rauque et un discours qui, manifestement, ne vient pas d'elle. Je crois qu'il y a là des signes de la possession… » (Père Jean Régis Fropo, prêtre exorciste du diocèse de Fréjus-Toulon, 2009, https://www.youtube.com/watch?v=2s1QXOs1-dE).

Bref, il est des jours et des discours où il en faut peu finalement pour que tout individu – un politique par exemple ! – un peu enroué puisse passer pour un possédé…

La possession reste un phénomène qui délie bien des langues et suscite encore de nombreuses digressions pour ne pas dire délires (qui nous renverraient alors presque exclusivement dans le domaine de la psychiatrie). Un rapide détour sur le Net, au mot clé « possession » sur Google nous transporte ainsi dans un dédale de signes, symptômes, recommandations et autres processus libératoires. D'une culture à l'autre, la perception de la possession sera différemment perçue, vécue, valorisée ou pas ; entre adorcisme et exorcisme, pour reprendre les termes de De Heusch[343].

On parlera plus clairement d'adorcisme pour désigner la possession dans le Candomblé. Dans cet article, nous aborderons successivement, les quelques éléments d'appréhension du phénomène au fil du temps au Brésil, pour nous attacher plus directement ensuite au processus en lui-même dans le culte.

L'appréhension de la possession dans le Candomblé : de l'hystérie à la liturgie corporelle

Nina Rodrigues[344], étudiant les cultes afro-brésiliens, traitait la possession comme une manifestation d'hystérie. Le terme d'hystérie est resté longtemps associé à la définition des transes et possessions et on considérait alors le phénomène comme étant un « dérèglement pathologique individuel ». Il n'est de fait pas anodin qu'à cette même époque les chefs de culte aient eu à enregistrer leur *terreiro* (lieu de culte) dans les Services d'hygiène mentale de leur préfecture, « très

[343] De Heusch Luc., « Formes et transformations de la possession », Colloque sur les cultes de possession, Paris, CNRS, 1968,.

[344] Nina Rodrigues Raimundo, *O animismo fetichista dos negros bahianos, ed. Civilização brasileira*, Rio de Janeiro, 1935.

exactement à l'assistance aux psychopathes… » si l'on en croit M. Augras[345].. On retrouve la trace de cette vision pathologique de la possession – et du culte – dans de nombreuses études du début du XXe siècle.

Arthur Ramos[346], psychiatre puis anthropologue, se nourrissait initialement quant à lui des théories de Freud et de Lévi-Bruhl – en termes de complexe d'Œdipe et mentalité « pré-logique » – pour étudier les mythes africains et phénomènes de possession – avant de se tourner vers une perception plus culturaliste dans la compréhension de la culture et du culte afro-brésiliens[347] .. Dans les premiers travaux, on retrouve le terme d'hystérie ; la *tempestade de movimentos* (tempête de mouvements) qui renvoie à l'« agitation » évoquée par le Père J. R. Fropo en ouverture de notre texte correspond ici à une forme de « convulsion classique », et Arthur Ramos parle alors de « *formas hypnonoïcas de pensamento magico-catatymico, comuns da histeria, dos estados somnambúlicos, hipnoticos, oniricos, eschizofrênicos, com modificação da conciência e da personalidade* [348]». Nul n'est besoin d'entrer dans le détail de la traduction pour y trouver les terminologies médicales et donc l'idée d'un processus ou tout au moins d'un problème pathologique…

Il a fallu attendre la deuxième moitié du XXe siècle pour commencer à avancer l'idée d'« hystérie cultivée » : on apprendrait donc à ne plus se contrôler (!!). Bien que toujours considérée négativement, le qualificatif

---

[345] Augras Monique., *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, ed. Méridiens/Klincsksieck, coll. « Sociologies au quotidien », Paris. 1992, p.35.

[346] Ramos Arthur., *O folclore Negro do Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil. 1935-1988.

[347] Barros Luitgarde Oliveira Cavalcanti , *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo*. Maceió: EDUFA2000.

[348] Chiousse Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes ! - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixás*, thèse de doctorat, EHESS Paris, p.194 , (https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00003395).

« cultivé » modère quelque peu déjà les à priori dévalorisants de la perception de la possession dans le candomblé.

En 1967, Herskovits[349] entrevoit la possession à la mode Pavlovienne, au travers de la théorie des *stimuli*-réponses : « Ce processus psychologique se définit très clairement par l'expression d'un réflexe conditionné selon lequel chaque fois que se présente une stimulation spécifique, la réaction correspondante apparaît, parce que l'individu a été habitué (par sa culture) à se comporter de cette manière en réponse au signal conventionnel. Dans ce processus, il n'y a rien d'anormal, au contraire ».

On retiendra l'essentiel : dans ce processus, il n'y a rien d'anormal, au contraire… la possession relève d'un apprentissage, c'est en quelque sorte un langage culturel/cultuel/corporel et non une déviance pathologique.

Roger Bastide [350] définissant à son tour la possession en est presque lyrique : « une liturgie corporelle admirablement réglée […] une véritable partition des relations interindividuelles dont les mythes ancestraux seraient les chefs d'orchestre ».

On atteint ici une autre étape : on n'est plus dans le strictement individuel mais dans un collectif relationnel. Il ne s'agit donc pas d'un dérèglement individuel mais d'un événement qui mobilise toute une communauté et qui est même extra-social, voire extra-ordinaire puisqu'il permet la communication avec le divin, comme nous allons le développer maintenant.

---

[349] Herskovits Melville Jean., « Pesquisas etnologicas na Bahia », *Afro-Asia*, n°4-5, CEAO, Salvador, 1967.

[350] Bastide Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1972, p.56..

La possession dans le candomblé : un chevauchement divin cultivé

Plus de vingt ans après mon premier travail de terrain sur le candomblé à Recife (Pernambouc), si je reconnais de nombreux changements dans le culte comme dans le phénomène de possession aujourd'hui (voir le travail récent de Halloy sur le même terrain, 2015 et les divers groupes de recherche qui se sont créés sur les réseaux sociaux), il reste néanmoins à mon sens des impondérables et je prends délibérément le soin de parler dès ces premières lignes de « religion » pour évacuer les questions récurrentes quant à la nature du Candomblé au Brésil et amorcer plus directement la perception de la possession.

Pour rappel succinct, le candomblé est issu des systèmes religieux développés par les africains lors de leur esclavage au Brésil dès le XVIe siècle et depuis ; on y reconnaît essentiellement les traditions yoruba et bantou[351]

« "Religion", "religion pratique" ou "religion magique", le terme de "religion", adjectivé ou pas, revient inexorablement […] Dans tous les cas, ce qui caractérise une religion, quelle qu'elle soit, c'est, avant tout, l'établissement d'un contact (ou d'une "participation" pour reprendre les termes de Bastide, 1958) entre le monde des hommes et le monde du sacré, celui des dieux ou des forces surnaturelles [352]» Dans les religions monothéistes occidentales, c'est l'homme qui s'élève à Dieu (par la prière essentiellement) : « les religions se créent toujours une sorte d'idéal vers lequel <u>montent</u> les hymnes, les vœux, les sacrifices » (souligné par nos soins, Mauss, 1985). Ailleurs, notamment dans les religions afro-brésiliennes, que certains auront appelées « primitives », ce sont les dieux [les *orixás*] qui <u>descendent</u> vers les hommes et s'expriment par les chevauchements (la « dialectique descendante » développée par Thomas et Luneau[353].

[351] Chiousse Sylvie, ibidem..
[352] (Chiousse Sylvie, ibidem p.147.

On y est : par ces « chevauchements » on touche là du doigt la façon d'appréhender la possession dans le candomblé – une « des formes de communication avec la surnature [354]»

En Afrique, les *orixás*, sont considérés comme des ancêtres divinisés après leur mort. Au Brésil, ils conservent plus ou moins le mythe d'ancêtres divinisés mais perdent leur caractère de chefs de lignées. Ces entités ont une existence anthropomorphe et sont considérées comme des protecteurs dispensateurs de bienfaits terrestres (raison pour laquelle ils sont régulièrement invoqués pour aider à résoudre des problèmes de la vie quotidienne). Ce ne sont pas des êtres morts ni même des esprits, mais des manifestations, des forces qui contrôlent la nature et le social. Ils sont un principe de classification de la nature, du réel. Leur rôle est d'établir dans le chaos de la nature sauvage, une classification des choses. Chaque *orixá* est multiple et cette multiplicité de formes correspond à une multiplicité de fonctions et de participations ; chacun est lié à une couleur, un métal, un animal, des phénomènes météorologiques, des événements, un espace, des activités sociales, des comportements humains, une partie du corps et des plantes.

Ces « forces » ont besoin d'un support pour exister et ce support est fourni par le corps de l'adepte lors de la possession. Par cette mise en corps, l'*orixá* transmet ses messages à l'homme (et peut par exemple le rappeler à l'ordre et l'agresser par la maladie,; des difficultés[355], voire absences d'incorporation pourront être interprétées comme un éloignement de l'*orixá*[356].

---

[353] Thomas Louis-Vincent., Luneau René, *Les religions d'Afrique noire ; textes et traditions sacrées*, ed. Stock, coll. « Plus », Paris, 1981.

[354] De Heusch L., *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, éd. Complexe, Bruxelles, 2006.

[355] Chiousse Sylvie, ibidem

[356] L'*orixá* étant un protecteur de la personne, son éloignement rendra l'individu plus vulnérable.

Cette communication/communion avec le divin, sa matérialité en quelque sorte dans le corps du fidèle semble être la principale finalité recherchée et se suffit à elle-même. Vécue comme un honneur d'être choisi par l'*orixá*, dans bien des cas, la possession est gage de bien-être et de prestige – personnel et social. On y parvient au travers des diverses étapes de l'initiation[357] que nous allons rapidement développer.

L'apprentissage de la possession

L'incorporation divine ne peut survenir n'importe où ni n'importe comment : elle est souvent attendue, voire espérée, intervient sur les lieux de cérémonie (essentiellement au *terreiro*), après plusieurs phases d'initiation et de niveaux de hiérarchie atteints. Elle s'enrichit et se maîtrise au fur et à mesure de ces apprentissages[358] et est, comme l'indique Schott-Billmann[359] « le résultat d'un codage culturel ». Ce codage, inculqué durant les diverses étapes de l'initiation, est avant tout une technique dont la finalité est la possibilité de communiquer avec le sacré et de permettre un échange avec les « dieux » ou entités divines dans le cas qui nous concerne[360].

---

[357] Sauf cas exceptionnel de « *santo bruto* ». Ce phénomène – rarissime – se produit généralement chez un sympathisant du culte lors d'une cérémonie spécifique et se concrétise par une transe. Celle-ci est jugée anarchique, car non codifiée, conditionnée par l'initiation. Elle peut être le signe d'une « élection » : l'*orixá* réclame l'individu (ce qui ne se refuse pas et conduira donc la personne à l'initiation), même si, parce que non maîtrisé, l'épisode peut être initialement mal vécu.

[358] Halloy Arnaud, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris, 2015.

[359] Schott-Billman F., *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, ed. Gauthier Villars, coll. « Références », Paris, 1977.

[360] On considère qu'il n'y a qu'un seul Dieu, suprême et créateur : Olorun (littéralement du yoruba : *O ni orun*, celui qui possède le ciel ; on peut aussi l'appeler Elemi – *O ni emi* : celui qui possède le souffle vital, etc.). Olorun, trop vieux ne s'intéresse plus aux humains et ne descend plus les visiter, laissant ce soin aux *Orixás*. Les *Orixás*, quant à eux, ne pouvant créer eux-mêmes la vie, ne sont pas perçus comme des dieux mais des entités divines ou, comme on l'a vu : des forces – qui s'adressent aux humains par

L'initiation se veut être une naissance ou plutôt une re-naissance de l'individu, un endoctrinement. Les rites initiatiques se répètent tout au long de la vie du *candomblezeiro* (adepte du candomblé) en une succession d'obligations réalisées après un an, sept ans, dix ans (*deca*), quatorze et vingt et un ans d'initiation. Ce passage à une « nouvelle vie » et ces obligations successives demandent toute une préparation et une mise en scène du corps. Au fur et à mesure des cérémonies et du *tempo de santo* (temps d'initiation dans le culte), les contraintes se font plus prenantes, les sacrifices plus importants : les préliminaires se font toujours par le sacrifice d'un oiseau ; puis on passe à un animal à deux pattes plus gros, et du sacrifice d'un animal à deux pattes à celui d'un animal à quatre pattes.

L'initiation se déroule donc suivant un crescendo d'intensité où l'individu est élève et acteur. De l'*amasi* d'ouverture (bain de plantes) où il devient *abia* au *bori* (littéralement : donner à manger à l'*ori*, la tête) et jusqu'à la cérémonie de l'*oruko*[361] après la réclusion… l'individu reçoit une « éducation », un apprentissage gestuel et émotionnel, une connaissance de son *orixá*, un perfectionnement de ses savoirs sur la mythologie, les rituels, etc. Il apprend aussi à répondre aux injonctions de son *orixá*, à respecter les tabous liés à sa divinité notamment.

Pendant la période de réclusion dans l'*aliaché* (aussi appelée *camarinha* ou *ronko*), le novice se trouve souvent dans un état proche de l'hébétude et de la docile suggestibilité. Cet état – l'*êré* – est souvent, déjà, associé à une forme « légère » et fugace de possession. C'est dans cet état de vacuité et de disponibilité que l'identité et le comportement de l'*orixá* peuvent lui devenir familiers – comme un « balbutiement corporel » pour reprendre les termes de Meltzoff et Moore dans leurs travaux sur l'imitation[362]. Sa mémoire semble alors momentanément lavée du souvenir de sa vie antérieure. On pourra

l'intermédiaire de la possession par exemple.

[361] L'*Oruko* est le nom en yoruba. Cette cérémonie est aussi appelée *dijinha*.

[362] Meltzoff Andrew, Moore.Keith, 1997, « Explaining facial imitation: a theorical model », *Early Development and Parenting*, n°6, p.179-192.

aussi retrouver cet *êré* (possession légère ou phénomène de « rapprochement/irradiation » pour reprendre les termes de Halloy[363] dans des formes de manifestations non abouties durant les cérémonies ou dans les prémisses de la possession en tant que telle.

La première étape de l'initiation est considérée comme achevée lorsqu'a lieu la cérémonie de l'*oruko* où l'initié peut révéler son nom africain et recevoir sa divinité en public – la première vraie possession publicisée et partagée donc.

Plus tard, après la fin de la période de réclusion, le novice retrouvera son ancienne personnalité et oubliera, à l'état de veille, ce qui se sera passé pendant cet épisode de repli sur soi, il restera cependant sensibilisé dans son inconscient aux rythmes des *atabaques* (tambours sacrés) particuliers à son *orixá*, lesquels agiront comme stimulant d'un réflexe conditionné et auront tendance à le faire entrer en transe, succombant à cet appel de son *orixá*. En d'autres termes, ces appels l'inciteront à extérioriser un archétype de comportement sans doute conforme à ses aspirations réprimées. Après cette réclusion, a lieu ce que l'on appelle communément la cérémonie du *Pana* (contraction yoruba de *pa ina* : éteindre le feu) qui consiste à lui réapprendre les techniques du corps de la vie quotidienne. Ainsi, après avoir sacralisé son corps, on le ré-insère à la vie profane.

Au bout d'un an d'initiation, l'individu est alors uni à l'*orixá* et porte le titre d'*iaô*[364] pour sept ans. À partir de ce moment et pratiquement tout au long de sa vie, il peut alors incorporer à chaque fête (sauf s'il est

---

[363] Halloy Arnaud, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris, 2015,.

[364] *Iaô* : *iyawo* en yoruba, l'épouse (notons cependant que le terme d'*iaô* est aussi utilisé pour les hommes).

endeuillé et, s'il s'agit d'une femme, si elle est enceinte ou en période de menstruation[365]).

Après sept ans de bons et loyaux services – obligations, offrandes, possessions, respect des tabous – l'*iaô* devient *ebomim*[366] ; il peut alors être *pai* ou *mae de santo* (père ou mère de saint), ouvrir un *terreiro*, pratiquer la divination par les *buzios* (cauris) et initier lui-même d'autres individus[367], les guidant dans la possession.

Au niveau le plus haut de la hiérarchie, se trouve le *babalaô* – du yoruba *baba ni awo* : le père, le sage qui a le secret – sacerdoce sur lequel nous ne nous attardons pas : à ce stade, connaissant « le secret », l'adepte n'est plus chevauché.

Le corps possédé comme alphabet du divin

Comme évoqué précédemment, la possession est le résultat d'un codage culturel, d'un apprentissage. C'est l'initiation qui est la garante de cette éducation. Outre la connaissance intime des caractéristiques de son *orixá*, l'initié apprend à réagir à certains *stimuli* qui codifieront sont comportement et le conduiront à « *cair no santo* » en temps voulu, au signal donné.

Le rôle de la musique et plus particulièrement du rythme est capital. C'est au son d'un certain rythme joué par les *atabaques* que l'*orixá*

---

365 Cette référence à une éventuelle impureté se retrouve dans d'autres religions, voir Douglas (1971).

366 En référence peut-être au terme yoruba *egbon*, *egbon mi* : mon aîné. Outre les *pai* et *mae de santo*, parmi les *ebomim* se trouvent les *ogã* et *ekedi* qui constituent une prêtrise spécifique, ayant reçu la même « éducation » mais ne pouvant pas être possédés (Chiousse, 1995, p.185). Ils sont généralement chargés des travaux de gestion et d'assistance dans le *terreiro* et peuvent prendre le rôle par exemple de l'*axogun* (sacrificateur), de l'*alabe* (chef d'orchestre du culte), de l'*iyabassê* (*iya ba se* en yoruba : la mère qui fait cuire, donc la cuisinière du *terreiro* pour le culte et les orixás) ou encore de l'*iya têbêbê* (personne chargée de choisir les cantiques et chanter les solos) pendant les fêtes ou cérémonies.

367 Restant dans le microcosme et la terminologie familiale, lorsque les adeptes formés deviennent eux-mêmes *pai* ou *mae de santo*, les premiers deviennent des *avo de santo*, « les grands-parents ».

répond à l'appel des hommes et va ainsi se manifester chez ses « enfants ». C'est la reconnaissance du rythme de son *orixá* qui met l'initié en condition de réceptivité : c'est le signal ; ce qui renvoie aux propos de L. de Heusch (2006) expliquant que « le possédé est *musiqué*[368] ».

Il faut parfois attendre de nombreuses heures avant de parvenir à cette communication avec le sacré, avant que les *orixás* ne « descendent ». Respectant le modèle de terminologie de parenté yoruba (qui fonctionne sur le système aîné/cadet) et la hiérarchie du *tempo de santo*, de la même façon, pendant les fêtes, l'orthopraxie domine et *iaô* et *ebomim* dansent selon un chemin circulaire déterminé par le temps d'initiation : les *ebomim* sont dans le cercle intérieur, les *iaô* à l'extérieur. Le *toque adarrum*[369] est répété jusqu'à l'arrivée divine. Alors, inlassablement, les mêmes rythmes sont joués pour honorer les divinités, selon un ordre établi[370], et les initiés en quête de possession se « meuvent » : inexorablement les mêmes gestes, lents et monotones sont répétés dans le *xirê* (la ronde accompagnée des *toadas*, les chants) jusqu'à ce que l'*orixá* se manifeste enfin. Les gestes deviennent alors plus rapides, plus saccadés. Le corps commence à se contorsionner, se tendre. Les membres se raidissent, les yeux sont parfois exorbités. Les spectateurs et/ou autres danseurs reconnaissent l'arrivée de l'*orixá*, applaudissent, chantent, voire crient et les tambours résonnent plus fortement. L'initié chevauché commence à tituber sous la pression ; on[371] lui retire tout ce qui pourrait gêner ses mouvements ou le blesser. Lors de fêtes spécifiques, c'est à ce moment que l'on entraîne la

[368] Là où le chaman, qui, lui, visite le monde des dieux, est musiquant.

[369] Le *toque* est le rythme de percussion joué pour appeler les divinités ; le *toque adarrum* sert à appeler les *orixás* au début de la cérémonie.

[370] Qui commence toujours par un hommage à Exu. Exu est une entité ambigüe, entre bien et mal (si toutefois un tel manichéisme est accessible dans le candomblé). Face positive : c'est lui qui permet tout dialogue, toute communication ; il est le trait d'union des *orixás* entre eux et des hommes avec le divin. Associé parfois à Janus ou à Hermès, il est le messager, l'intermédiaire qui permet le passage du profane au sacré ; c'est la raison pour laquelle aucune fête, aucun rituel ne peut commencer sans qu'une offrande ne lui soit au préalable destinée : *o padé de Exu* (du yoruba *ipadé* qui signifie « rencontre »).

personne dans la *camarinha* pour la revêtir des attributs de son *orixá* et la danse effrénée peut commencer (correspondant à la phase de « plénitude » définie par Rouget, 1990).

Le costume donne l'apparence de l'*orixá* et cette seule apparence confère déjà un pouvoir à celui ou celle qui le porte. Dès cet instant, l'individu n'est plus… ou il est sans être car il est l'*orixá*, ou il est lui et l'*orixá*. Alors que Roberte Hamayon[372], citée par Pons[373] évoque les connotations de passivité, de soumission et d'impuissance associées au vocabulaire de la possession, je pencherai plus volontiers sur une « alliance (volontaire choisie/décidée)[374] » l'étanchéité entre un état et l'autre n'étant pas complète : le possédé est acteur[375] et, par cette alliance, il se réalise.

Une fois donc que le costume est revêtu ou que, tout au moins, l'acteur a son rôle dans la peau, il commence son spectacle. On reconnaît

---

[371] C'est le rôle principal de l'*ekedi*, l'assistante la plus importante du *pai* ou de la *mãe de santo* durant une cérémonie. Ne pouvant être « chevauchée », elle veille au bon déroulement de la fête et prend soin des participants lors de la possession par l'*orixá*. Elle utilise l'oja (foulard rituel), dénoue le foulard, défait les cheveux de la personne qui va entrer en transe, lui mouille le front et la soutient lorsque cela devient nécessaire.

[372] Hamayon Roberte, « Avant-propos », dans Aigle D. *et al.*, (dir), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, ed. Société d'Ethnologie, coll. « Recherches thématiques », Paris, 2000, p.11.

[373] Pons Christophe, « L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Irlande », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145 « Des expériences du surnaturel », janvier-mars, 2009, p.15-31.

[374] ibidem

[375] De Heusch également évoque le possédé comme un « acteur » (2006, p.82) – considérant par ailleurs que « le rôle qu'ils assument est fondé sur une croyance profonde à la réalité qu'ils incarnent ».

aisément une totale transformation de la personnalité en même temps que du corps. Le visage, la voix même se métamorphosent et le corps tout entier devient le simulacre divin. Les danses reflètent généralement les mythes connus de ces *orixás* ou leurs principales caractéristiques. Les mouvements de Yemanja, de son fidèle, reproduisent les ondulations des vagues. Oxossi (roi de Ketu, *orixá* de la chasse et des forêts) feint de tenir un arc dans ses mains, il se faufile entre les arbres à la recherche de gibier. Oba danse en cachant son oreille mutilée[376]. Oxum, très coquette, se regarde dans un miroir, lisse sa longue chevelure ; sa danse est très sensuelle : elle est le désir. Elle aime la richesse et il n'est pas rare qu'un initié chevauché quémande de l'argent à l'assistance, qui s'exécute. On reconnaît Xangô (maître du feu, de la foudre et des éclairs entre autres) à la violence du chevauchement : l'individu paraît alors secoué de décharges électriques, voire foudroyé ; ses danses sont très vives et épuisantes. Etc.

Enfin, au bout d'un moment, pouvant dépasser la demi-heure, le corps se fatigue. Cela apparaît parfois brusquement. Le possédé alors titube, voire s'effondre et doit être soutenu. La manifestation est terminée. On essuie les gouttes de sueur, on lui souffle aussi parfois dans les oreilles et on le félicite.

Toutes les possessions ne sont pas aussi violentes ; tout dépend de la nature de l'*orixá* qui chevauche. Il semblerait par ailleurs que toutes les divinités ne descendent pas. Les avis sont par exemple partagés en ce qui concerne les possessions par Exu ou les Ibejis (entités enfantines). Beaucoup de *pais de santo* affirment qu'il n'existe pas de transe pour Exu, d'autres la reconnaissent (dans l'umbanda principalement) ; d'autres encore vont la considérer comme une punition. De la même façon, quelques *terreiros* confirment l'existence de possession par les Ibejis, d'autres la nient ou l'assimilent à l'*êré* déjà évoqué : extase

[376] Oreille qu'elle aurait offert à Xangô pour obtenir (en vain) ses faveurs.

calme, forme légère de possession ou moment de « rapprochement/irradiation[377] » d'une entité plus puissante.

Entre intimité et communion publique

Si l'on reconnaît dans la possession du candomblé un phénomène d'adorcisme, vivement recherché et apportant un prestige personnel à celui qui est chevauché ; ce processus est aussi éminemment social et permet la communion de tous, la manifestation et possession de l'individu chevauché irradiant le reste du groupe.

On a déjà signalé que les *orixás* avaient une existence anthropomorphe. Comme les humains, entre eux se créent des rivalités, jalousies, conflits que les chevauchés répercutent dans leurs manifestations. Ainsi, lors d'une cérémonie, lorsque plusieurs *orixás* descendent simultanément, il ne s'agit en aucun cas d'une agglomération d'extases individuelles closes les unes par rapport aux autres. La possession n'empêche pas la vision des autres danseurs ni les *stimuli* qui viennent du dehors. Le groupe entier participe, acteurs en action, acteurs en attentes et spectateurs. Si elle relève de l'intime et de la complicité entre un individu et son entité, si elle émane des « interstices de ses muscles et de ses viscères[378] » en même temps, elle se partage dans la communauté – moyen de dialogue entre humains et divins, où l'intime, le corps de l'homme est réceptacle et alphabet, délivrant les messages du divin, à la fois pour soi et pour l'assistance.

---

[377] Un parallèle est possible entre cette conception développée par Halloy (2015) et celle que je développais dans mes travaux antérieurs : « un état qui précède la possession. En fait, celle-ci pourrait ne pas arriver subitement, et le court instant de préparation ou de mise en condition […] correspondrait alors à l'*êré* » (Chiousse, 1995, p203). D'ailleurs : « pour Papai, chef de culte d'un *terreiro* traditionnel nagô, l'état d'*êré* est une semi-conscience que l'on retrouve par exemple durant le processus d'initiation. Au terme *êré* d'origine angola dit-il, il préfère celui d'*axêré* mais soutient que cet état est celui ou l'entité est déjà (ou encore) présente dans le corps de l'individu mais de manière latente » (Chiousse, 1995, p.205).

[378] Bastide Roger, 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1972.

De même, si le *pai* ou la *mae de santo* organise dans son *terreiro* des séances de *consulta* (consultation) selon un agenda codifié et qui permet d'interpeller les divinités à la demande (par le *jogo de buzios*) pour résoudre le problème particulier de tout individu (initié ou pas), des séances de *consulta* intempestives peuvent également intervenir lors d'une fête ou cérémonie publique. Il arrive ainsi qu'un fidèle possédé s'approche de vous et vous mette en garde de certains maux. L'intime se publicise alors et toute la communauté participe de l'interpellation – qu'elle soit de bon ou de mauvais augure.

Il est évidemment nécessaire de rappeler que, par la possession, l'initié « incorpore » l'*orixá* et donc, par l'intermédiaire de l'*iaô,* par son corps, ses tripes et sa voix, c'est l'*orixá* qui vous interpelle et transmet son message, révélant à l'individu ce qui le perturbe, parfois inconsciemment, parfois avant même que le trouble ne se déclare. Si le possédé change souvent de physionomie, de posture et de voix, il s'exprime aussi dans un langage parfois difficilement compréhensible pour le commun des mortels… Dans ce type de situation, la séance de *consulta* se fait généralement à trois : le corps possédé – simulacre de l'entité divine, le consultant – volontaire ou choisi – et un *ogã* (ou une *ekedi*) qui aide à traduire les paroles de l'*orixá* qui s'exprime au travers du possédé. Le consultant recevra, bon gré mal gré, une explication de ses maux actuels ou à venir et des conseils pour en venir à bout (ou les prévenir). La possession apparaît ainsi porteuse, tant au niveau individuel que plus collectif, permettant à tout un chacun de tirer parti d'éventuels bénéfices et restaurant le tout et les parties de l'assemblée.

Cette globalité de partage trouvait jusqu'à présent ses limites aux portes du *terreiro*. Le développement du numérique[379] et des réseaux sociaux aujourd'hui entraîne un certain nombre de changements : visualiser une possession de candomblé ne nécessite plus d'être accepté par l'assemblée et de devoir attendre des heures dans la

[379] Pour les travaux sur la présence du culte sur internet, voir Chiousse, 1998, 1999, 2003.

chaleur moite du *terreiro*. Il suffit de quelques clics sur une chaîne numérique (youtube, dailymotion, etc.) pour trouver des vidéos plus ou moins saisissantes de ce phénomène, mises en ligne par les adeptes eux-mêmes bien souvent.

Ainsi, tout comme Pons[380] note un processus de dé-spectacularisation dans les formes rituelles des séances médiumniques observées, il semble – par cette diffusion récente sur les réseaux sociaux – que l'on en vienne aussi pour la possession dans le candomblé à un processus de banalisation de cet émotionnel et du rapport au sacré et au divin – renouvelant peut-être complètement les effets d'*embodiment* – qui reste encore à étudier.

Références bibliographiques

Augras Monique, 1992, *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, ed. Méridiens/Klincsksieck, coll. « Sociologies au quotidien », Paris.

Barros Luitgarde Oliveira Cavalcanti, 2000, *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo*. Maceió: EDUFAL.

Bastide Roger., 1958, *Le candomblé de Bahia, rite Nagô*, éd. Mouton & co, Paris.

Bastide Roger., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris.

Chiousse Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes ! - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixás*, thèse de doctorat, EHESS Paris, (https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00003395).

Chiousse Sylvie, 1999, « Le culte afro-brésilien entre universalisme et intimisme - "Touche pas à mon culte" disent-ils ?! », *revue Sociétés*, n°64.

Chiousse Sylvie, 1998, « Orixás on line - Les divinités yoruba sur Internet », numéro spécial "Religion"*Cahiers du Brésil contemporain - CRBC* - EHESS n° 35-36 (http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/08-Chiousse.pdf).

[380] op.cit.

Chiousse Sylvie, 2003, « Les performances du divin sur Internet : Us et abus de l'universalisation du culte des orixas », *Esprit critique*, Dossier thématique "Tribus et réseaux : nouveaux modes de communication et de relation", Automne, vol.05, n°4 (http://www.espritcritique.fr/0504/esp0504article09.pdf).

De Heusch Luc, 1968, « Formes et transformations de la possession », Colloque sur les cultes de possession, Paris, CNRS.

De Heusch Luc, 2006, *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, éd. Complexe, Bruxelles.

Douglas M., 1971, *De la souillure*, *Essai sur les notions de pollution et de tabou*, (préface L. de Heusch), ed. Maspéro, Paris.

Halloy Arnaud., 2015, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris.

Hamayon Roberte, 2000, « Avant-propos », dans Aigle D. *et al.*, (dir), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, ed. Société d'Ethnologie, coll. « Recherches thématiques », Paris.

Herskovits Melville Jean, 1967, « Pesquisas etnologicas na Bahia », *Afro-Asia*, n°4-5, CEAO, Salvador.

Mauss Marcel, 1985, *Sociologie et anthropologie*, ed. PUF, coll. Quadrige, Paris.

Meltzoff Andrew, Moore.Keith., 1997, « Explaining facial imitation: a theorical model », *Early Development and Parenting*, n°6, p.179-192.

Nina Rodrigues Raimundo, 1935, *O animismo fetichista dos negros bahianos, ed. Civilização brasileira*, Rio de Janeiro.

Pons Christophe, 2009, « L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Irlande », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145 « Des expériences du surnaturel », janvier-mars, p.15-31.

Ramos Arthur., 1935, *O folclore Negro do Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

Ramos Arthur, 1988, *O Negro Brasileiro : etnografia religiosa e psicanalise*, ed. Massangana, IJNPS, (préface R. Ribeiro), 2a ed., Recife.

Rouget Gilbert, 1990, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris.

Schott-Billman France, 1977, *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, ed. Gauthier Villars, coll. « Références », Paris.

Thomas Louis-Vincent, Luneau R., 1981, *Les religions d'Afrique noire ; textes et traditions sacrées*, ed. Stock, coll. « Plus », Paris.

Photo 1 :

Photo S. Chiousse (*terreiro* de *Pai* Messias, Recife, 1990) Cérémonie du *Bori*

Photo 2 :

Photo S. Chiousse (*terreiro* de *Mãe* Bia, Recife, 1990) *Iaô de folha*, cette jeune personne est en cours d'initiation, état d'*êré*.

Photo 3 :

Photo S. Chiousse (*terreiro* de *Mãe* Sevi, Recife, 1990) *Mãe* Sevi guide son *filho de santo* possédé par Omulú.

Florence Dravet. *L'imaginaire entre corps et langage : une problématisation du phénomène de l'incorporation au Brésil*

Directrice du Master en Communication

de l'Université Catholique de Brasilia.

flormd@gmail.com

Résumé : *Cet article a pour objectif d'explorer la notion d'« incorporation » en tant que phénomène médiumnique brésilien, en la reliant aux conceptions académiques classiques de la transe, de l'extase et de la possession, tout en la spécifiant et en identifiant ses particularités. Suite à une révision conceptuelle, nous partons sur une observation du phénomène brésilien* in loco*, observation ethnographique qui nous permet d'identifier l'incorporation médiumnique comme un processus d'altérité/identité. En partant de l'hipothèse selon laquelle l'imaginaire serait responsable de la médiation entre la sensation physique et le langage, nous posons les bases pour une pensée-corps et nous concluons, quoique provisoirement, que l'imaginaire peut être l'objet de la troisième science, celle qui pourrait rendre compte d'un tiers inclus entre corps et esprit ; celle qui est responsable de la relation entre l'altérité en nous et hors de nous.*

Mots-clés : *Incorporation médiumnique. Imaginaire. Corps. Umbanda.*

Introduction

Qu'est-ce que l'incorporation ? Que signifie « incorporer » ? Au-delà de l'usage et de l'expérience, qu'est-ce qui fut écrit, pensé et nommé ?

Comment le mot « incorporation » est-il compris et comment apparaît-il ou que fait-il apparaître dans la connaissance universitaire, soit-elle scientifique ou philosophique ? Plusieurs sont les raisons pour vouloir confronter, d'un côté, l'expérience brésilienne de l'incorporation dans sa relation avec le langage (particulièrement ce que j'appellerai ici « parole d'incorporation ») et l'imaginaire (un type de « vision d'incorporation ») et, d'un autre côté, ce que la philosophie et la connaissance occidentales ont appelé tantôt « transe », tantôt « extase », ou encore « possession », le terme d'« incorporation » étant utilisé dans un contexte psychologique dans une autre perspective.

La première grande raison c'est que l'expérience (que nous détaillerons par la suite) montre que dans l'incorporation, nous nous trouvons à la limite entre sensation et sens, c'est-à-dire entre quelque chose de corporel et quelque chose d'intellectuel qui implique aussi bien l'imaginaire que le langage en tant que système de représentation et de présentation. Nous sommes d'accord avec Michel Serres[381] pour dire que :« La sensation n'est pas située uniquement derrière le savoir qui croit parler d'elle, puisque la connaissance courante la refuse. Ici, la philosophie du langage a toujours raison, elle ferme la file des rémissions à une troisième science. » Et il nous semble que l'expérience de l'incorporation au Brésil ouvre un espace non-intellectualisé, et pourtant réel, à cette limite entre sensation et intellect. Elle ouvre la possibilité de cette « troisième science ».

La seconde raison c'est que dans cet espace limitrophe, nous faisons l'hypothèse qu'il existe un abîme de possibilités pour la pensée, notamment la pensée créative ; et que cet « abîme » est une possibilité pour l'Ouvert, la mystique et la métaphysique, en d'autres mots, c'est le lieu de l'imaginaire. Une hypothèse que nous aimerions explorer ici – dans la voie de cette « troisième science » –, c'est celle d'un « tiers

[381] SERRES, Michel. *Oscincosentidos.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 126.

inclus [382]». Cette « troisième science » serait-elle la science de l'imaginaire ?

Finalement, la plus motivante des raisons qui justifient cet article est la nécessité énoncée par Dietmar Kamper [383] d'élaborer une « pensée-corps » pour une civilisation dont la technologie tend – par la virtualisation – à annihiler le corps qui, cependant, dans la chair, résiste et crie. Nous pensons que le corps qui incorpore, ou qui sait qu'en lui dansent les dieux[384], est un corps vivant, qui sent et dit, qui sent et imagine, inclus dans le processus de la pensée, mais est aussi et surtout un corps ouvert à l'expérience de l'Autre, un corps dont l'identité ne se constitue qu'à travers cette expérience de l'autre. « Connais-toi en Moi », écrit Thérèse d'Avila en 1577, phrase formulée lorsqu'elle répétait les paroles que l'Autre lui avait adressées pendant sa prière.

> Ni rationaliste, ni sceptique, ni isolé, ni même 'balancé', et, cependant, usant aussi bien de la connaissance que du non-savoir, le Moi de Thérèse est d'emblée co-naissant dans l'amour de l'Autre et pour l'Autre ; et ne cesse de s'écrire dans la spirale de l'appel et de la réponse entre *je* et *toi*, entre *toi* et *moi*. Après Socrate, le dialogique, avant Montaigne doutant et Descartes pensant, cette femme a eu l'idée – biblique ? barroque ? psychanalytique ? – d'inventer une connaissance de soi qui n'advient que si elle est intrinsèquement dédoublée : 'toi en moi' et 'moi en toi[385]'..

---

[382] NICOLESCU, Basarab. *Contradição, lógica do terceiroincluído e níveis de realidade*. Centro de EducaçãoTransdisciplinar – CETRANS, 2009.

[383] KAMPER, Dietmar. *Mudança de horizonte: O sol novo a cadadia, nada de novo sob o sol, mas...* São Paulo: Paulus, 2016.

[384] NIETZSCHE, Frederic. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Poche, 1983.

[385] KRISTEVA, Julia. *Thérèse, mon amour.* Paris: Fayard, 2008, p.36.

Je construirai ma réflexion en commençant par une révision conceptuelle des termes et un éclaircissement de ce que j'entends ici par incorporation. Je contextualiserai l'incorporation dans l'univers religieux brésilien, et spécialement dans l'Umbanda, en la traitant comme phénomène social. Finalement, je pénétrerai l'imaginaire en tant que lieu de médiation entre corps et langage pendant l'incorporation. Et en tant que potentiel créatif et thérapeutique.

1. Incorporation, transe, possession et extase

Aussi bien le *Dictionnaire du corps*[386] que notre recherche d'articles et travaux académiques en français, anglais et portugais nous montrent que le terme « Incorporation » (*incorporação* en portugais ou *embodiment* en anglais) apparaît rarement dans la réflexion universitaire. Quand il apparaît, il s'emploie dans un sens très lointain de ce que nous vivons et expérimentons dans la pratique brésilienne que nous développerons par la suite. Le mot « incorporation », dans le dictionnaire français sur le corps, nous propose deux entrées.

Dans « Anthropologie de l'incorporation », le dictionnaire considère d'une manière générale le phénomène de l'incorporation comme celui par lequel un corps s'unit à un autre corps : absorption, assimilation, intégration, mélange intime de substances, tels seraient les termes liés au premier. Une mention, cependant, à l'incorporation dite symbolique dans la Bible, qui parle par là de l'union sexuelle, de la reconnaissance et du partage de la chair entre deux existences distinctes : « Il s'agit d'une incorporation symbolique de l'autre : d'un partage et d'un échange sexué de substances corporelles permettant la fécondation et l'engendrement par assimilation » (*Dictionnaire*, 2007, p. 496). Plus concrètes sont l'incorporation alimentaire et l'incorporation par le sang, dans laquelle le fluide vital renvoie à la fantaisie d'une vie éternelle possible grâce au sang de jeunes gens en bonne santé. La bouche, au-

[386] PUF, 2007.

delà de l'acte d'alimentation, peut être la porte d'entrée de la connaissance (lécher jusqu'à effacer les lettres de l'alphabet recouvertes de miel est la première leçon talmudique). Les pores de la peau sont aussi des moyens d'incorporation : se baigner dans le sang, dans le miel et dans des herbes pour absorber les bénéfices de ces substances : assouplir, tonifier, adoucir, rajeunir est une pratique courrante dans plusieurs cultures. L'incorporation par les yeux est la seule qui traite de la perception spirituelle. L'oeil pénètre le monde extérieur en même temps qu'il est pénétré par lui. Il incorpore ce qu'il reçoit et le distribue à l'esprit qui le porte.

Dans « Psychanalyse de l'incorporation », l'incorporation d'objets extérieurs pour les garder à l'intérieur de soi constitue le prototype corporel de l'introjection et de l'identification psychiques. Cette incorporation peut s'opérer sur le mode de la représentation, de l'affect ou d'états corporels et comportementaux. C'est le cas de l'incorporation causée par la perte de l'objet aimé qui peut donner lieu à l'intériorisation de la personne aimée secrètement dans soi et qui peut même se transformer en une véritable psychose. La boulimie peut être la réflexion d'une incorporation de l'image maternelle, par le phénomène de l'ingestion d'aliments jamais satisfaite. Presque toujours, les phénomènes fantaisistes d'incorporation ont lieu dans des états d'inconscience et demeurent inconnus à ceux qui les portent.

Le terme anglais « *embodiment* » apparaît avec une fréquence relative dans des études phénoménologiques sur la technologie, en faisant référence à une notion de corporification ou « *encorporation* » – traduction littérale qui ne s'utilise presque pas en langue française – de la technologie et/ou de la technique dans l'expérience corporelle. Il peut aussi faire référence à un type de somatisation des technologies dans la mesure où le corps n'est pas un objet constitué à l'avance qui utilise les technologies, mais le produit d'une construction qui se constitue avec et à travers l'utilisation des technologies.

Nous sommes, dans tous les cas, très loin de l'incorporation médiumnique spirituelle que nous connaissons au Brésil. Pour parvenir à une conception plus proche de ce sens, il a fallu chercher d'autres mots dans le dictionnaire, comme « extase » et « transe », le deuxième renvoyant au mot « chamanisme ».

Nous verrons que les termes transe, extase et possession s'alternent, étant utilisés souvent de façon indistincte. Gilbert Rouget dans son œuvre classique *La musique et la transe*[387], a fait une tentative de catégorisation des notions et a cherché, dans son premier chapitre, à distinguer deux phénomènes. En prenant pour base l'expérience de Thérèse d'Avila, il démontre que l'expérience décrite par la sainte est obtenue en « silence, solitude et immobilité », trois paramètres qui semblent définir les conditions de l'extase alors que, au contraire, la transe serait obtenue par l'agitation, dans le bruit et avec les autres. Il s'agirait d'une crise qui comprend, la plupart du temps, une phase de convulsion (ce qui la rapproche de l'épilepsie) accompagnée de cris et tremblements, d'effondrement et de chute. Rouget mentionne aussi que l'extase est une expérience de laquelle on garde le souvenir, et qui ne donne pas lieu à la dissociation amnésique comme dans le cas de la transe et de la possession. Ainsi, la relation avec le « moi » dans la transe semble être le contraire de la relation du « moi » avec son extase.

« Extase », étymologiquement « en dehors de soi », est communément utilisé dans la culture chrétienne dans une perspective ecclésiastique et théologique, qui renvoie tantôt à un état mystique d'élévation et même d'union avec « Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir », tantôt à la contemplation philosophique telle qu'elle se présente dans le sens classique grec, mais qui dans la période médiévale est associée directement à la connaissance théologique. Mener une existence monacale équivaut à « philosopher ».

[387] ROUGET Gilbert. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.

Qu'il tienne de la philosophie ou d’une expérience mystique, qu'il soit le fruit d'une ascèse ou d'exercices spirituels, l'extase fut perçu avec méfiance, en tant qu'activité et expérience réservée à quelquesélus, à moins qu’ils soient perçus comme jouets du démon. Il y a alors confusion entre l'extase divin et la possession démoniaque. Comment les distinguer ? Comment les interpréter ? Et s'il s'agit de malades ? De fous ? En effet, peu à peu, le terme se charge de connotations somatiques, jusqu'à devenir pathologique avec la naissance de la psychiatrie et notamment avec l'approximation entre extase et hystérie.

> Qui sont les chamans *Tupinambara* du Brésil ? 'Ce sont des ministres du diable qui connaissent les secrets de la nature', répond, dès le XVIè siècle, le franciscain André Thèvet, traçant le sillon d'une stigmatisation dogmatique qui englobe toutes les formes religieuses du contact direct avec les esprits. La transe ne saurait être que manifestation satanique. Cette attitude répressive n'est pas l'apanage du catholicisme, et le zèle des islamistes en Asie centrale le dispute en férocité à celui des bouddhistes en Mongolie ou des luthériens en Laponie. À cette diabolisation du chamanisme vient se superposer à partir du XVIIIe siècle le jugement rationaliste inspiré par les Lumières. (*Dictionnaire du corps*, p. 183).

Encore selon le *Dictionnaire du corps*, c'est à Mircea Eliade que nous devons, dans son *Traité de l'histoire des religions*, publié originellement en 1949 suivi de *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, de 1950, la reprise du terme extase dans le sens de transe chamanique.

> Il faudrait plusieurs volumes pour étudier convenablement tous les problèmes qui se posent en relation avec l'idée même de l'« esprit » et de ses

> relations possibles avec les humains, car un « esprit » peut aussi bien être l'âme d'un trépassé, comme un « esprit de la Nature », un animal mythique, etc. Mais l'étude du chamanisme n'en demande pas tant ; il suffira de dégager la position du chamanà l'égard de ses esprits auxiliaires. On verra facilement en quoi un chaman se distingue d'un 'possédé', par exemple : il maîtrise ses 'esprits', en se sens que lui, être humain, réussit à communiquer avec les morts, les 'démons' et les 'esprits de la Nature' sans pour autant se transformer en leur instrument. On rencontre, certes, des chamans véritablement 'possédés', mais ils constituent plutôt des exceptions qui ont d'ailleurs leurs explications[388].

L'historien des religions Mircea Eliade décrit alors plusieurs types de transes chamaniques, y compris et surtout les transes initiatiques dans lesquels le corps du chamane apprend à « voir » ce qui semble invisible à l'homme commun. Pour autant, il se trouve à la limite de la mort et de la folie, parfois pendant plusieurs jours, plusieurs mois et même plusieurs années. « Dyukahde, le grand chaman des Nganasan des années 1930, rapporte ainsi qu'au terme de la troisième année de sa maladie, il resta immobile, 'mort au monde' trois jours durant. Il se réveilla juste au moment où l'on s'apprêtait à l'enterrer » (*Dictionnaire du corps*, « Chamanisme », p. 184). Ces états extrêmes constituent des probations par la déstructuration de l'être qui permettent au chamane d'expérimenter des états profonds d'altérité en lui et de prendre conscience d'autres réalités possibles. La maladie sert à la prise de conscience, à l'acquisition d'un autre type de vision, tout comme l'usage ritualistique de substances psychotropes (comme le *peyotl* au Mexique, les champignons en Sibérie, l'*ayahuasca* au Brésil et d'autres) accomplit aussi cette fonction. Ladite vision, ou clairvoyance, permet alors au

[388] ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968, p.23.

chamane de voir les raisons d'une maladie et de trouver la guérison appropriée à chaque patient, d'identifier les sorts jetés sur la personne et de les désenvoûter, ou encore d'interpréter des rêves.

Roger Bastide, sociologue et psychologue social, utilise les termes de transe et d'extase de façon indistincte dans ses études sur le Candomblé de Bahia[389]. Pour son analyse, Bastide se rend compte que la technique de l'extase africain ne fait pas de l'homme un malade, mais que c'est au contraire la maladie mentale qui apparaît comme extase interdit ou interrompu. Dit autrement, l'extase pris au sérieux peut être considéré comme une forme de guérison, qu'elle soit le reflet de l'action d'un dieu, ou une manifestation psychique. Cet indice fut aussi pris en compte par l'ethnographe Jean Rouch dans son documentaire *Les maîtres fous*, de 1955, qui filme la pratique rituelle d'une population pauvre de la périphérie d'Accra (Ghana). Les Haoukas (littéralement, « maîtres de la folie ») en transe mettent en scène leur histoire et leur relation à la civilisation urbaine et, surtout, la façon dont ils retrouvent, à travers le sacrifice d'un chien, la force pour avoir affaire aux autres hommes. À la fin du rituel, de retour à la ville, la voix *off* de Jean Rouch raconte ses dernières impressions et réflexions : « En voyant ces visages souriants, […] on ne peut s'empêcher de se demander si ces hommes d'Afrique ne connaissent pas certains remèdes qui leur permettent de ne pas être des anormaux, mais d'être parfaitement intégrés à leur milieu ; des remèdes que nous, nous ne connaissons pas encore[390]. ».

À la même époque, Michel Leiris, au cours de la mission Dakar-Djibouti, organisée entre 1931 et 1933 par l'anthropologue Marcel Griaule, découvre aussi parmi les Dogons (Mali) et les Abyssiniens de Gondar (Ethiopie) la force et l'importance des techniques de la transe, qu'il appellera « possession ». Il affirmera, dans une œuvre publiée en 1958, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de*

[389] BASTIDE Roger, *O Candomblé da Bahia: ritonagô*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

[390] ROUCH Jean, *Les maîtres fous.*36 min.1955.

Gondar, qu'il s'agit de techniques proches du théâtre que l'occident n'a pas sû intégrer ni canaliser, mais qu'il a, au contraire, fortement réprimé. Plus tard, en Afrique, en revenant sur les lieux d'où sont partis les africains déstinés à devenir esclaves au Brésil, Roger Bastide retrouve le même panthéon de dieux qui, à son tour, souffrit l'effet corrosif du colonialisme. Il savait qu'un des éléments de la différence spécifique entre les cultures européennes et africaines résidait probablement dans la capacité de ces derniers à utiliser l'imaginaire comme force sociale réelle.

> Bien loin d'être une forme anarchique, la transe suit un rituel, se déroule selon un programme bien ordonnancé qui respecte le code moral de la communauté, et elle ne s'empare que d'individus pré-désignés ; en bref, elle est le produit d'un « processus de civilisation », tant il paraît pertinent d'emprunter cette expression à Norbert Elias qui, on l'a signalé, poursuivait le même projet théorique que Roger Bastide. Un processus de civilisation qui conduit à la domestication du « sacré sauvage » dans un rituel qui, toujours à nouveau, remémore en le jouant un mythe des origines. Ainsi l'institution religieuse candomblé est-elle parvenue à recréer communauté, culture et sens à partir de fragments éparpillés des cultures africaines, cela malgré toute l'horreur de la traite et dans un processus où l'imagination a suppléé à ce qui avait été arraché à la mémoire[391]..

Ce que nous appellerons dorénavant incorporation, pour respecter l'usage courant brésilien, semble se situer entre la transe et l'extase, pouvant respecter les conditions du dernier (silence, solitude,

[391] LALIVE D'ÉPINAY, Christian, «Roger Bastide : une sociologie de l'altérité », *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Roger Bastide. Septembre 2010, p.20.Disponible au http://sociologies.revues.org/3233; Consulté en: Janvier 2016.

immobilité et mémoire), mais pouvant aussi avoir lieu dans la modalité du premier (bruit, agitation et partage social et, parfois, amnésie) et ayant, en réalité, plusieurs degrés intermédiaires de conditions. Ce qui nous intéresse d'explorer ici, ce ne sont pas les conditions, mais la relation de l'incorporation avec l'imaginaire que les anthropologues, sociologues, ethnographes, psychologues et psychiatres ont identifié comme vecteur de guérison pour plusieurs populations. Avant cela, cependant, il est nécessaire de faire une esquisse du phénomène de l'incorporation au Brésil, qui, pour nous, se présente comme un phénomène social total, avec des implications sociales, économiques, culturelles et politiques.

2. L'incorporation au Brésil : un phénomène social

Le phénomène de l'incorporation au Brésil a plusieurs visages, et je dirais même qu'il a d'innombrables visages, une fois qu'il me semble pouvoir affirmer que, dans le vaste univers dit spiritualiste et/ou afro-brésilien – que nous pourrions aussi appeler univers religieux populaire brésilien, puisqu'il est afro-indien et aussi chrétien –, c'est-à-dire dans le vaste univers desdites religions d'incorporation, chaque personne connaît et expérimente une façon propre de vivre ce phénomène. Le dirigeant d'Umbanda Marcelo Costa Nunes, dans une conférence[392], affirme que l'on peut distinguer et décrire environ vingt et un types d'incorporation.

Pour approcher le phénomène, sachant que son degré de complexité le rend difficilement appréhensible et certainement indescriptible, j'adopterai quelques notions clés. D'abord, je traiterai de désagrégation et de résistance pour parler d'un contexte historique-social contemporain qui, attribuant peu de valeur au sacré, engendre une tension entre, d'un côté, la désagrégation du culte et du phénomène de

[392] COSTA NUNES Marcelo, *Palestra sobre incorporação*. SociedadeEcumênica do Triângulo e da Rosa Dourada, 2015

possession accompagnée d'une considérable réduction de la foi et, d'un autre côté, la résistance d'une constellation de petits systèmes inter-liés par la caractéristique commune d'un certain degré d'incorporation.

Ensuite, pour pénétrer le domaine de l'incorporation elle-même, en utilisant ma propre expérience dans un *terreiro* d'Umbanda et les conversations que j'ai eut au long de dix années avec des médiums, des pères ou mères de saint, je traiterai des entités, des « chevaux » et des conseillés, ainsi que d'une relation évidente d'identité/altérité qui s'établit entre ces parties, à travers un phénomène triangulaire dans lequel il est difficile de déterminer qui guérit et qui est guéri ; combien de consciences ou de présences entrent en jeu ; quel type de flux s'établit entre les acteurs de cet échange triadique, etc. Enfin, à partir de l'idée de coprésence en un seul corps, je traiterai du rôle central de l'imaginaire.

2.1 Résistance et désagrégation

Comme l'a bien expliqué Bastide[393], le Candomblé constitue au Brésil un univers de communautés fermées dont le syncrétisme est artifice de survie. C'est-à-dire que le Candomblé, décrit et analysé par Bastide (années 1930 et 1970), tient parmi ses objectifs de préserver et de perpétrer la tradition venue d'Afrique et adaptée à la réalité brésilienne depuis le XIXème siècle. Il existe – et cela me semble encore plus fort aujourd'hui avec l'action du mouvement noir – un discours de valorisation de la négritude africaine brésilienne qui passe par la conservation de la tradition orale perpétuée par les Candomblés de Bahia, de Rio de Janeiro, d'Espírito Santo, par les *Xangôs* de Pernambuco et les *Casas de Mina* du Maranhão, ainsi que par l'*Omolokô*, aussi originaire de Rio de Janeiro. En contraste avec ces maisons religieuses, les maisons d'Umbanda (appelées par Bastide de

[393] BASTIDE Roger, *O sagradoselvagem e outros ensaios.* São Paulo: companhia das letras, 2006.

« Spiritualisme d'Umbanda ») se présentent comme extrêmement plastiques et adaptables aux conditions sociales et économiques du pays. Ainsi, elles représentent des univers ouverts et dynamiques constamment remodelés. Cela aura une influence directe sur le type d'incorporation pratiqué.

En effet, on ne doit pas confondre le syncrétisme politique du Candomblé avec la plasticité organique du syncrétisme dans l'Umbanda. Les grandes mères de saints de Bahia, comme *Mãe Menininha* du *Gantois*, *Mãe Senhora* du *Opó Afonjá* et aujourd'hui *Mãe Stella de Oxóssi*, aussi du *Opó Afonjá*, ont, de fait, fait un travail politique d'intégration de leurs cultes à la vie religieuse et publique de la ville de Salvador, en s'alliant à plusieurs fratries catholiques, en participant aux cérémonies publiques comme le lavage du *Senhor do Bonfim*[394*] et d'autres processions en hommage aux saints catholiques, parfois syncrétisés avec les principaux Orixás du Candomblé : Oxalá (Jésus-Christ), Iemanjá (Notre-Dame des Navigateurs), Oxum (Notre-Dame de la Conception), Ogum (Saint-George), pour n'en citer que quelques uns. Elles ont aussi eut la préoccupation de s'entourer et d'admettre parmi leurs adeptes des personnalités publiques, comme des artistes, diplomates et représentants politiques, chefs d'entreprises et d'autres notables de leur ville. Les cultes en eux-mêmes, cependant, ont toujours été maintenus en correspondance rigoureuse avec les cultes africains : réclusion, sacrifices d'animaux, usage de la langue Yorùbá, usage de vêtements rituels, de colliers de perle et de turbans sont quelques unes des coutumes qui ne se sont pas perdues et qui n'ont cédé ni aux appels à la consommation ni à la mode globale, ni à la morale dominante, qui est principalement chrétienne. Dans ces univers, l'incorporation se maintient telle que les transes africaines : des moments forts des rites pendant lesquels les prêtres, pères, mères, fils et filles de saint sont pris par leur Orixá qui se communique avec eux et avec l'assemblée présente, à travers la danse et les gestes, mais aussi, dans le cas de certains Orixás, à travers la parole articulée. Cette

[394] N.d.T. : Seigneur de bonne fin.

transe est provoquée par le son des tambours accompagné de chants rituels d'invocation et de mouvements répétés de la danse. À un moment donné, le fils est pris par « son » dieu. Ce n'est que dans les rites initiatiques fermés que la transe est provoquée par des bains de feuilles, réalisés après un long processus de préparation de l'initié.

« Loin de transmettre une image de chaos, de violence ou de discorde musculaire, la transe, non rarement, prend une forme calme, si calme que je défie n'importe quel observateur non-habitué à percevoir qu'une des danseuses est 'possédée' » (Bastide, 2006, p. 253), explique le sociologue, ayant en vue de distinguer la transe sacrée rituelle des crises d'hystérie auxquelles elle fut beaucoup trop rapprochée par les voyageurs, missionnaires et les premiers ethnologues. Au contraire, « Or, la transe desdits 'primitifs' est l'opposé exacte de l'exaltation corporelle, de la livraison aux pulsions inconscientes de la crise hystérique. C'est un jeu liturgique qui, au fond, se rapproche beaucoup plus de la représentation théâtrale que des grandes crises de nos asiles psychiatriques[395]. »

À la différence de la possession par un dieu (aussi appelée communément au Brésil de « *bolamento* »), l'incorporation que nous identifions comme phénomène social brésilien trouve une place de plus en plus étendue et complexe dans les rites d'Umbanda. Cette incorporation ne concerne pas un seul dieu pour chaque adepte, mais une diversité d'entités spirituelles. Dans ce contexte, c'est la lettre de Bastide à Michel Leiris sur ses rapprochements entre transe et représentation théâtrale qui nous a mis sur la piste de la notion de désagrégation :

> Malgré tout, je crois qu'à propos des *Zâr* comme à propos du *catimbó* on peut bien parler de désagrégation, en ce sens que la possession africaine est, sous sa forme traditionnelle, « un phénomène

[395] Bastide Roger ,op.cit., p. 253

> total » et que sous sa forme acculturée, ce phénomène se divise en ses éléments ; ou, si vous préférez, pour reprendre une expression de Lévi-Strauss, le « système » se brise pour donner naissance à un chaos d'attitudes individuelles[396].

Le terme « acculturée » utilisé ici par Bastide ne renvoie pas à une absence de culture, mais à une désagrégation de la culture due à des phénomènes de transformation imposés par une culture dominante, comme il a lieu pendant les périodes de colonialisme, ou pendant la transition d'une culture rurale à une culture urbaine. L'Umbanda, en ce sens, ne peut pas être considérée comme une religion traditionnelle, une fois qu'elle est le produit d'une recomposition postcoloniale, industrielle et urbaine des anciens cultes adaptés à la nouvelle réalité sociale et culturelle. Il s'agit d'un mélange entre la matrice blanche européenne (avec le Christianisme et le Kardecisme), la matrice indienne native de la *pajelança* et la matrice noire du Candomblé. Le fait est que les entités qui incorporent ne sont pas des dieux comme dans le Candomblé africain, mais des esprits organisés en légions ou groupements placés sous les auspices des Orixás. Dans cette conception cosmique, les Orixás correspondent aux royaumes de la nature, nous avons donc les légions de la mer (Iemanjá), du vent (Iansã), des fôrets (Oxóssi), etc. Au-delà de la conception cosmique, les entités appartiennent à des groupes qui trouvent leurs résonances dans la société et dans la formation du peuple brésilien : les indiens (*Caboclos*), les noirs (*Preto-Velhos*), les prostituées (*Pombagiras*), les vagabonds (*Exús*), les enfants, les orientaux, les tziganes, matelots, *boiadeiros*[397], *cangaçeiros*[398], *juremeiros*[399], turcs, etc.

---

396 Bastide Roger, 2011, op.cit.p. 69).

397 *Cow-boys* brésiliens.

398 Bandits nomades du nord-est brésilien qui forment une sorte de révolte contre les propriétaires terriens de la région.

399 Pratiquants de la *Jurema*, tradition magique-religieuse des indiens du nord/nord-est brésilien.

L'incorporation dans ce cas est une transe domestiquée (qui se distingue de la transe sauvage), contrôlée par le maître d'office et par les normes sociales de la communauté. Le médium – ou « cheval », comme il est communément appelé en Afrique et au Brésil – n'incorpore que lors d'un commandement. Dans la plupart du temps, il est interdit d'incorporer en dehors du *terreiro* et de commettre des exagérations ou extravagances. Ses gestes, son langage et même la tonalité et le contenu de ses paroles sont en grande partie déterminés par des codes partagés socialement. De même, le médium ne peut s'ouvrir à n'importe quelle entité, mais est limité à celle évoquée par le maître d'office.

Le contrôle exercé sur l'incorporation a deux conséquences : la première est qu'il ne s'agit pas d'une transe sauvage dans le sens d'une perte du contrôle de soi ou d'une inconscience qui donne lieu à la présence d'un Autre entièrement présent qui prend le cheval ; au contraire, il s'agit d'un rite en grande partie représentatif, et, en cela, très proche du théâtre, quoiqu'il soit différent en ce qu'il implique la croyance en la présence d'un esprit autre. Ainsi, l'incorporation peut frustrer les expectatives curieuses de celui qui recherche les impressions fortes d'un être totalement possédé.

La deuxième conséquence est qu'il peut y avoir, de la part des médiums, la volonté et la tendance à dépasser leur propres nécessités psychiques au-delà de ce qui est socialement autorisé, et à fréquenter des lieux ou séances de transe sauvage non-contrôlée, avec des exagérations, l'usage d'alcool, de substances hallucinogènes ou de tambours qui conduisent à des états altérés incontrôlés et cathartiques. Alors, la finalité de l'incorporation devient non plus collective mais individuelle, modifiant le sens du sacré domestiqué traditionnel qui fut toujours celui de réguler la vie collective communautaire.

Cette deuxième conséquence du contrôle exercé par l'environnement sacré institué est si importante qu'elle donne lieu à toute une branche de l'Umbanda, nommée « Quimbanda » et qui a pour finalité l'exercice

de cet individualisme sacré. Ce qui se produit c'est que l'institution tend, de nouveau, à la normaliser, à la définir et à la cadrer dans des catégories stigmatisées. Ce serait l'« Umbanda du mal », de la « magie noire » et du « tout est permis » d'un point de vue moral. C'est peut être aussi le lieu d'exercice de ce que Bastide a nommé le « sacré sauvage institué » (2006). Au-delà de celui-ci, il existe la possibilité d'un sacré sauvage non-institué et libre qui serait le degré maximum de désagrégation des institutions du sacré.

En ce qui concerne la charge de représentation contenue dans l'incorporation, il faut savoir que dans toutes les sociétés traditionnelles, les rites sacrés sont la répétition des mythes d'origine ou de fondation. Dans le cas de l'Umbanda, malgré un certain degré de désagrégation des valeurs religieuses communautaires, certaines valeurs collectives fondamentales demeurent : toute cette population d'entités spirituelles représente la constitution de la société brésilienne, du point de vue de l'élite blanche qui domine la culture, en même temps qu'elle se différencie du colonisateur portugais dans sa « brésilianité » *tupi-nagô*. Prenons le cas du noir. Il est représenté par le *Preto-velho* : courbé, calme, sage, c'est un homme soumis, obéissant, conformé. Son discours est celui d'une sagesse de l'acceptation, de l'alégresse tranquille et de la sérénité forte. Il n'a rien de la violence des noirs résistants dans les *quilombos*, rien de Zumbi dos Palmares, rien de révolte, de courage ou d'héroisme. Il lui reste la quiétude de la « démocratie raciale » brésilienne, aujourd'hui si critiquée par le mouvement noir.

2.2 Entité, cheval, conseillé

Il existe, pourtant, dans l'incorporation brésilienne de l'Umbanda, une dose de représentation codifiée et contrôlée et une dose d'expression de la propre personnalité du cheval. Mais, surtout, il existe – et cela sera

fondamental pour que le principal objectif de l'Umbanda dans son sens religieux s'accomplisse – la présence d'un Autre.

Cet Autre est un être identifiable. Il a un prénom, une identité, une famille, un nom, une histoire collective, une histoire personnelle. Presque comme son cheval. En cela, ils sont similaires. Mais la reconnaissance de cette similarité est le produit d'un processus de construction dans lequel l'identité du sujet est confrontée à l'altérité.

Initialement, lorsque le cheval est en processus d'apprentissage, il est mené à percevoir l'altérité en lui-même. Il s'agit de sensations physiques : chaleur, froideur, frissons, tremblements, spasmes musculaires, chair de poule, contractions, douleurs, paralysies momentanées de certaines parties du corps, évanouissements, fourmillements, sueurs. Les descriptions de sensations physiques de la part des médiums en phase d'apprentissage sont les plus diverses. Elles ont lieu au moment où ces personnes sont concentrées, les yeux fermés, tâchées de se connecter à un type d'entité donné et de « juste sentir [400]». Cette connexion peut être stimulée de plusieurs façons, allant du simple commandement verbal : « Concentre-toi avec les *caboclos* d'Oxóssi » jusqu'à l'évocation avec des chants rituels, jeux de tambours, claquements des mains et commandements verbaux plus impératifs comme le classique « *Saravá Caboclo,* soyez le bienvenu ! » prononcé de façon soudaine à l'oreille d'un médium concentré. Presque toujours, de tels stimuli provoquent des réactions avec plusieurs degrés d'intensité. Ils peuvent provoquer la chute immédiate du médium par terre, parfois dans la position à genous typique de l'entité, accompagnée de cris, rires et/ou gestes. Ils peuvent parfois causer l'inconscience totale. D'autres fois, une inconscience partielle. Ils peuvent aussi ne causer que des tremblements du corps. Ou, plus rare

[400] Sur ce « juste sentir », nous croyons qu'il soit possible de parler d'une véritable esthétique du sentir ou de l'affect concernée par ce processus, dans lequelle il s'agit de se défaire de la prédominance d'activités mentales et intellectuelles pour permettre que les sensations physiques se manifestent jusqu'à ce qu'elles aient une répercussion dans l'organisme au-delà de l'intellect.

encore, aucune réaction physique. Dans ce dernier cas, on dit que la personne a « bloqué le passage », ou empêché que quelque chose se passe.

On perçoit dans cette description, quoiqu'elle soit trop rapide et simplifiée, que la variation des réactions est immense, presque individuelle et qu'elle dépend essentiellement de la disposition du médium à « sentir quelque chose », à « se laisser prendre » ou encore à « s'ouvrir à l'inconnu ».

Lorsque le médium peut déjà obéir à des commandes et se laisser prendre par l'entité d'après les codes rituels, la gesticulation correcte, les cris et expressions faciales adéquats, etc, il commence à établir un lien non plus avec les entités de façon générale, mais avec l'entité qui lui est attribuée et qui passe alors à avoir une identité propre. C'est lorsqu'il est exigé du médium qu'il donne le nom de l'entité, qu'il apprenne à la laisser parler de sa propre voix, à raconter son histoire, à donner ses caractéristiques : à quelle lignée elle appartient, quelle mission elle porte en elle, quel lien elle possède avec son cheval, etc. Ici, encore un fois, il existe des codes précis selon des logiques préétablies. Par exemple, d'après la lignée à laquelle il appartient, le *caboclo* devra exécuter des gestes spécifiques.

Des médiums confirmés et qui reçoivent déjà des patients à conseiller connaissent très bien leurs entités, au point d'établir un véritable partenariat avec elles. Du point de vue spirituel de l'Umbanda, ces entités sont des esprits qui ont une relation quelconque avec le médium depuis des vies passées. En effet, un des principes de l'Umbanda, tout comme du spiritualisme, est celui de la croyance en la réincarnation. D'un point de vue psychologique, cependant, on peut penser à des dédoublements de personnalité qui s'expriment par l'incorporation de plusieurs « personas ». Nous ne traiterons pas du mérite de ces interprétations. Ce qu'il nous intéresse de développer ici c'est que, indépendamment de l'explication psychologique ou religieuse, on

observe que le rôle de l'imaginaire est essentiel et contribue à la manifestation de cet Autre, qu'il soit une entité spirituelle ou un dédoublement de personnalité. Dans tous les cas, il y a une coprésence en un seul corps. Certains parlent de deux consciences ou, d'après Tobie Nathan, d'« un être culturel » qui « occupe l'espace intérieur » de quelqu'un, « un être de pensée, de théorie, de croyance » (2013, p. 143).

Ainsi, avant de pénétrer la question du rôle de l'imaginaire dans le processus d'incorporation à proprement parler, il faut traiter de la relation entre le conseillé, le médium et les entités. Une relation dans laquelle la notion d'identité engendre le doute.

Comme l'ont déjà affirmé non seulement Bastide (1958) et Rouch (1973), mais plusieurs ethnopsychiatres comme Devereux (1953), Laplantine (1975) et, après eux, Nathan (2013), la transe dans les cultures les plus diverses peut aussi bien être une maladie comme elle peut avoir un effet thérapeutique sur le cheval. Kristeva (2008) suit cet indice pour interpréter l'extase de sainte Thérèse dans une lecture psychanalytique. Bastide a déjà affirmé clairement que l'hystérie était probablement une transe interrompue. Nathan amplifie la notion lorsqu'il traite de l'obsession comme possession passible de se manifester à travers la transe[401].

> S'il y a refus de la possession, le sujet éprouvera des cauchemars et manifestera des « lésions » de la frontière corporelle : maladies de peau, difficultés de la miction, constipation et diarrhée, trouble de l'unité corporelle (sensation de chaleur ou de froid á certains endroits du corps, impression de détachement des membres), sensations de corps étrangers dans les espaces renflés du corps (tête, ventre, cuisse, bras,

[401] NATHAN Tobie. *La folie des autres.Traitéd'ethnopsychiatrieclinique*. Paris: Dunod, 2001, p.148.

> molets). S'il y a acceptation de la possession (après que le diagnostique ait été posé) le corps va entrer en transe, soit spontanément, soit sous l'effet de déclencheurs rituels..

Mais la possession par un Autre n'est pas que maladie. Elle peut aussi faire partie d'une technique de guérison :

> La thérapeutique consistera à accepter le dieu, à l'appeler, à en devenir un adepte et éventuellement un guide pour la possession d'autres malades, par conséquent un thérapeute (...) Dans un premier temps, le maître de la possession (guérisseur, prêtre, etc) par sa connaissance aquise tant durant ses propres transes que de manière « théorique » distingue l'identitié des choses, des hommes et des dieux. Dans un deuxième temps, lorsque se déclenche la possession proprement dite, le principe d'identité (« ce qui est, est et ce qui n'est pas, n'est pas ») est mis en doute comme je l'ai montré dans la description du modèle dionysiaque. L'homme est un homme mais il est aussi un dieu, tout comme le dieu devient homme[402].

Combien de fois les médiums n'expérimentent-ils pas ce doute lorsqu'ils accomplissent le rôle de thérapeute auprès des conseillés qui demandent de l'aide aux entités qu'ils incorporent ? Les anecdotes sur ce doute sont très fréquentes. En réalité, elles sont plus courantes que les histoires de divinations et de certitude de la présence de l'entité. Ce qui justifie l'expression déjà coutumière dans le milieu des religions d'incorporation au Brésil : « Peu importe le messager, ce qui importe c'est le message ». Expression qui cherche souvent à rédimer non seulement les doutes internes de chaque médium, mais aussi les conflits

[402] Ibidem., p. 159 et 160

dogmatiques entre différents groupes : Est-ce moi ? N'est-ce pas moi ? Jusqu'où cette entité se manifeste-t-elle en moi ? Jusqu'où suis-je moi-même ? L'entité est-elle un *Exú* ou un Ange gardien ? Est-ce un « obsesseur » ou un être bienfaisant ? C'est justement à l'endroit de ce doute que réside le rôle médiateur de l'imaginaire : pour certains, une entité se manifeste qui viendra les aider ; pour d'autres l'entité viendra les aider à exprimer des non-dits ou des aspects refoulés de leur propre personnalité ; pour d'autres encore, l'entité n'est rien d'autre qu'un ami imaginaire qui les accompagne et les guide, ou qui les tourmente.

3. Incorporation et imaginaire : territoire de l'altérité

Nous avons placé ici l'imaginaire comme responsable de la médiation entre les sensations physiques et leurs manifestations dans le langage, qu'il soit articulé ou corporel. Ou, autrement dit, entre la sensation de la présence de l'Autre et son identification en tant qu'entité autonome. Mais il est fondamental d'admettre que l'imaginaire joue ici le rôle d'un tiers inclus dans les deux premiers processus : celui de la sensation et celui de l'identification.

Il existe, en effet, ce que nous appelons « parole d'incorporation » qui vient ratifier le système. Il se peut que ce soit un discours oral ou gestuel. Fumer la pipe, par exemple, fait partie du code des *Pretos-velhos*. Les *caboclos* fument le cigare, les *Exús* et les *Pombagiras* fument des cigarettes. Les *Pretos-velhos* parlent doucement, alors que les *caboclos* parlent directement et de façon plus dure. Les *Exús* parlent en se moquant. Et ainsi successivement. Ce sont des codes. La façon dont l'entité se réfère à son cheval appartient elle aussi à la parole d'incorporation, qui indique et renforce dans le conseillé l'idée qu'il y a une différence entre le propriétaire du corps qui se trouve en face de lui et l'entité qui l'occupe à ce moment-là. Cette différence est celle de la situation de transe médiumnique. Le nom qui est donné, lorsque le conseillé arrive, par l'entité sert aussi à identifier cette différence. Ici,

nous sommes dans l'univers des représentations. Mais ces représentations et ces codes correspondent à des imaginaires collectifs autour des entités. Nous avons déjà parlé ci-dessus de la représentation du noir en tant que *preto-velho* dans l'Umbanda, qui le distingue du noir révolté des quilombos qui se retrouve dans les danses et discours des membres du Mouvement Noir au Brésil. Il y a un univers imaginaire collectif, construit socialement, qui interfère dans l'imaginaire personnel et dans la créativité du médium dans son processus d'incorporation.

Il y a aussi un processus personnel d'identification qui a lieu à travers l'attraction de l'altérité. Incorporer, c'est appeler l'Autre et l'inviter à occuper l'interiorité de soi-même. C'est se mêler/être confronté volontairement à cette co-présence. Une femme blanche, de type européen qui attire et cherche en elle l'expérience d'être un *preto-velho*, certainement, réveille dans sa propre interiorité psychique une expérience d'altérité qui va interférer dans son processus d'identification et de subjectivation. Qu'est-ce qu'être une femme pour l'homme qui incorpore la *Pombagira* et qu'est-ce qu'être un homme pour la femme qui incorpore *Exú* ? Qu'est-ce qu'être Vagabond ? *Preta-velha* ? *Caboclo*lanceur de flèche ? Matelot ? *Cangaçeiro* ?

Une des techniques employées fréquemment pour incorporer est l'usage conscient d'images mentales au début du processus. Bien sûr, à ces images convoquées se succèdent d'autres, moins explicites, moins claires, plus troubles, qui s'ajoutent aux états de conscience altérée et à un certain degré d'ivresse de l'esprit, aux sensations physiques de légèreté ou de poids, de vertige, de fourmillement, de détâchement de membres, de léthargie, etc. Un médium raconte que, lorsqu'il incorpore son *Preto-Velho*, il le voit toujours assis dans le tronc d'un grand arbre, en faisant presque partie de l'arbre. Son visage est ridé comme le tronc et il sourrit avec une pipe dans la bouche qui ressemble à une branche. Il s'agit d'un être presque intégré à la nature végétale. C'est ainsi qu'il apparaît dans l'esprit du cheval. Sa voix est basse et lointaine, comme

s'il parlait toujours de très loin. Ces images jouent le rôle de support à l'imaginaire du médium. À partir de celles-ci, déjà stéréotypées, en naissent d'autres, éphémères, parfois difformes.

Dans la parole, les associations poétiques sont constantes. Les expressions sont imagétiques. Comme des poésies. Parfois, les associations sont sonores, d'autres fois elles sont déconnectées de quelque contexte apparant qu’il soit. Ce qui nous fait croire qu'elles peuvent chercher jusqu'à l'imaginaire le plus archétypique, celui qui n'a presque plus de forme, le plus originel, que seule l'intuition peut expliquer. Dans la parole d'incorporation, toutes les associations sont valides, depuis les plus rationnelles jusqu'aux plus intuitives et apparemment dépourvues de sens. Parfois, un hasard apparent replace le médium dans la situation de doute quant à la présence de son guide ou de sa propre conscience supposée déviante. « Je n'aurais jamais dit cela » peut mener à deux conclusions : « Je deviens fou » ou « Cela ne peut qu'être un Autre ». Ce jeu entre la présence d'un Autre et l'esprit déviant ne peut être résolu que par la croyance. Il faut croire de façon confiante qu'il y a une autre présence là-bas. Une altérité radicale : dans le système de l'Umbanda, un esprit. Et que cet esprit possède tel nom, appartient à telle lignée et a telle mission à accomplir auprès de son cheval. Nous revenons à la représentation codifiée qui assure la tranquilité face à l'inconfort de l'incertain.

Cette oscillation (identification/altérité/dédoublement/identification) est fréquente et tout indique que c'est en elle que réside le processus thérapeutique. Elle consiste en un ajustement dans la recherche d'un équillibre entre les plusieurs tensions que la vie impose, en particulier lorsque la communauté n'est plus liée à une conception structurée du sacré, comme c'est le cas des sociétés postcoloniales et urbaines, désagrégées et, cependant, résistantes.

Considérations finales

En ce qui concerne le type d'incorporation de l'univers vaste des religions afro-brésiliennes, nous pouvons identifier un territoire aussi vaste de possibilités pour un type de vécu spirituel au caractère thérapeutique évident dans lequel la perte de conscience de la possession sauvage a cédé sa place à l'activité d'imaginer. Voyons :

Dieu, la grande altérité. L'absolument Autre. Si Autre qu'il devient impossible de le nommer, de lui attribuer une forme ou de sentir effectivement sa présence. Les religions d'incorporation du Brésil ne le manifestent pas. Elle le nomment à peine. Les dieux, à leurs tours, sont plus proches. Cependant, leur possession est violente, probablement insoutenable pour le non-initié. Nous avons alors les esprits, êtres désincarnés, constitués de matière subtile et plastique. Ils se façonnent. Ils s'adaptent. Leur altérité toujours radicale devient possible à la portée de l'imaginaire et de l'évocation rituelle. Ils peuvent prendre les corps sans les bouleverser, en les maintenant relativement conscients d'eux-mêmes. Le Moi fera alors l'expérience de plusieurs Autres dans les situations les plus variées et devra supporter ces coprésences et s'ouvrir à leurs possibilités, sous peine de souffrir les conséquences et de se refouler soi-même. Le « Connais-toi en Moi » de Thérèse d'Avila, monothéiste, acquiert de multiples visages, plusieurs dédoublements possibles. En réalité, ils sont infinis. Mais l'infini est chaotique et doit être ordonné. Ainsi, ces dédoublements sont classifiés et systématisés dans la croyance, par exemple, selon laquelle chaque individu dans l'Umbanda a trois entités fixes (un *caboclo*, un *preto-velho* et un enfant qui constituent leurs guides). Il a aussi deux entités protectrices principales (*Exú* et *Pombagira*). En dehors de ceux-là, plusieurs autres êtres spirituels peuvent passer par l'individu, en des occasions diverses et selon sa mission.

Au-delà d'une conception de pratiques apparemment primitives dans lesquelles le corps sauvage est de nouveau éveillé et, pour cela même, dérange l'homme « civilisé », l'incorporation brésilienne est ici interprétée comme un phénomène qui met en évidence le pouvoir

d'association entre le corps et l'esprit. Elle semble être une activité dans laquelle le médium doit avoir le courage d'affronter l'inconfort et de demeurer dans la limite, dans la frontière entre lui-même et l'Autre, entre conscience et inconscience, entre sensations physiques et associations « imagétiques » qui vont avoir pour résultat le langage d'incorporation. Cette limite est exactement la zone où nous pensons accéder à ce que Nicolescu appela, avec Lupasco, le « tiers inclus » :

> Ce nouveau mécanisme dynamique demande l'existence d'un état d'équilibre rigoureux, exact entre les pôles d'une contradiction, dans une semi-actualisation et semi-potentialisation strictement égales. Cet état, appelé par Lupasco *état T* (« T » étant l'initiale du « tiers inclus »), caractérise le monde microphysique, le monde des particules. (…) *La Réalité est plastique*. Nous sommes partie prenante de cette Réalité, qui se modifie grâce à nos pensées, sentiments, actions. C'est dire que nous sommes pleinement responsables de ce qu'est la Réalité. La Réalité n'est pas quelque chose d'extérieur ou d'intérieur à nous : elle est à la fois extérieure et intérieure[403].

Dans le monde connaissable et « incognoscible », nous avons affaire à l'imaginaire (en tant que dépositoire infini d'images) et à l'activité d'imaginer comme façon d'affronter le phénomène de l'identité/non-identité, particulièrement dans des processus qui comprennent les expériences de vie des personnes qui cherchent à être aidées et leur intériorité psychique, comme c'est le cas des consultations dans les *terreiros* d'Umbanda.

Références

[403] NICOLESCU Basarab. *Contradição, lógica do terceiroincluído e níveis de realidade*. Centro de EducaçãoTransdisciplinar – CETRANS, 2009, p.2.

BASTIDE Roger, « Réponse de Roger Bastide à Michel Leiris **»,** ***Gradhiva*** [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 15 mai 2011, consulté le 25 janvier 2016. URL : http://gradhiva.revues.org/1074

BASTIDE Roger, *O sagradoselvagem e outros ensaios.* São Paulo: companhia das letras, 2006.

BASTIDE Roger, *O Candomblé da Bahia: ritonagô.* São Paulo: Companhia das letras, 2001.

COSTA NUNES Marcelo. *Palestra sobre incorporação.* Sociedade Ecumênica do Triângulo e da Rosa Dourada, 2015.

DEVEREUX Georges. (ed). *Psychoanalysis and the occult.* London: A condor Book, 1953.

MARZANO Michela, (Org.) *Dictionnaire du corps*. Paris: PUF, 2007.

ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris: Payot, 1968.

KAMPER Dietmar. *Mudança de horizonte: O sol novo a cadadia, nada de novo sob o sol, mas... S*ão Paulo: Paulus, 2016.

KRISTEVA, Julia. *Thérèse, mon amour.* Paris: Fayard, 2008.

LALIVE D'ÉPINAY Christian, «Roger Bastide : une sociologie de l'altérité », *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Roger Bastide. Septembre 2010.Disponible au http://sociologies.revues.org/3233; Consulté en: Janvier 2016.

LAPLANTINE François, "Pathologie et thérapeutique collective en Italie méridionale", In: A. Martin. *Les noiresvallées du repentir.* Paris: Entente, 1975.

LEIRIS, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar.* Paris: Fata Morgana, 1989.

NATHAN Tobie. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Dunod, 2001.

NICOLESCU Basarab. *Contradição, lógica do terceiroincluído e níveis de realidade*. Centro de EducaçãoTransdisciplinar – CETRANS, 2009.

NIETZSCHE Frederic**.** *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Poche, 1983.

ROUCH, Jean. *Les maîtres fous* .36 min.1955.

ROUCH Jean. "Essaisur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe", In :*La notion de personne en Afrique noire* – Colloquesinternationaux du C.N.R.S. No 544, Paris : 529 – 544, 1973.

ROUGET Gilbert**.** La musique et la transe**.** Paris: Gallimard, 1980.

SERRES Michel, *Oscincosentidos.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

Jean Ferreux. *Possessions à Recife*

La nature humaine est comme un échiquier. Pourquoi ne pas se faire à l'idée de faire alterner les cases noires et les cases blanches ? Pourquoi désirer être tout l'un ou tout l'autre ?

E.W. HORNUNG, Un Cambrioleur amateur

À l'article « Possession », le *Dictionnaire Théologique* du très orthodoxe Louis Bouyer (Paris, Desclée de Brouwer, 1990) donne la définition suivante : « On donne ce nom aux phénomènes d'influence diabolique qui paraissent obnubiler complètement l'autonomie et la responsabilité du sujet, par opposition à l'obsession, qui ne ferait que les diminuer. Voir l'article *Démon.* »

Et à la fin du long article « Démon », on peut lire : « Manifesté principalement par le péché humain et la mort, le pouvoir des démons en ce monde [...] paraît se trahir d'une façon plus immédiatement visible encore par les *obsessions* et *possessions* démoniaques. »

Voilà qui ne pouvait, semble-t-il, guère nous aider dans la compréhension de cérémonies auxquelles nous avons assisté à Recife. Mais les définitions de la plus rigoureuse théologie catholique nous sont toujours un stimulant intellectuel : gardons donc en mémoire ces définitions. Nous y reviendrons.

Flashback

En août, c'est l'hiver dans l'hémisphère austral. A Recife, en tout cas, à l'extrême pointe nord-est du Brésil, ville sans grâce et loin des clichés touristiques de plages et de jolies filles, il pleut. Beaucoup de rues, hors

du centre ville, non asphaltées, sont donc des bourbiers, dans lesquels Roberto Motta, qui conduit, manque à plusieurs reprises d'enliser sa voiture.

Nous nous rendons, pour la deuxième fois, chez Raminho, un « père-de-saint », dans le *terreiro* ([404]) où doit être organisé un important sacrifice. La semaine précédente, déjà, nous avions assisté à une cérémonie : d'innombrables volailles et quelques chèvres avaient été sacrifiées. Mais ce deuxième soir, le programme — si l'on peut dire — des festivités est autrement plus impressionnant : ce ne sont en effet pas moins de trois bœufs qui seront égorgés rituellement, avant d'être dépecés au milieu des fidèles et participants, dans des mares de sang et d'urine où de tout jeunes enfants jouent comme à la marelle, les morceaux étant ensuite partagés entre le prêtre et certains des assistants.

L'ambiance, le jaillissement du sang sous le couteau du sacrificateur, sang qui asperge les fidèles au premier rang, et dont certains, avec semble-t-il volupté, se maculent le visage, le rythme des tambours, les chants et les danses, l'alcool aussi qui circule (nous-même avons apporté comme présent à Raminho une bouteille de whisky dont, le sacrifice terminé, il ne se départira pas, buvant de temps à autre au goulot, ou la tendant à telle ou tel), tout contribue à ce qu'un certain nombre de fidèles entrent en transe : ils sont possédés par l'un ou l'autre des dieux du panthéon xango, et le prêtre ou les initiés savent, à la forme de la transe, reconnaître celui des dieux qui « monte » le fidèle.

[404] A la fois lieu, et par métonymie, communauté, tel est le *terreiro*. Celui de Raminho est un hangar de parpaings au toit de tôles ondulées et au sol de ciment, au milieu d'un enclos. A l'arrière, des lieux réservés aux fidèles, où nous n'avons pas pénétré. Mais pour l'ensemble, un endroit plutôt banal et sans majesté particulière.

Retour au texte

À ce stade, quelques remarques méthodologiques s'imposent.

La première, et non la moindre, est que nous ne sommes nullement spécialiste des religions afro-brésiliennes ou de la transe. La description qui précède est donc celle d'un observateur un peu averti, mais ne prétend en rien à la précision ethnographique : sa seule ambition est de rendre compte du point de départ d'une réflexion.

La seconde est que le terme de « monter » (comme un cavalier monte son cheval) utilisé pour décrire l'action du dieu qui « possède » le fidèle est plus généralement usité dans le vaudou haïtien, et que seule sa puissance métaphorique nous le fait utiliser ici. Sa force d'image, mais aussi le souvenir de nombreuses cérémonies vaudou dont, comme à Recife, nous avons été observateur, mais aussi, quelquefois, participant.

La troisième remarque est qu'il n'est point besoin d'aller en Haïti ou dans le Nordeste brésilien pour rencontrer la transe, puisqu'on la trouve aussi bien, de manière qu'on peut presque qualifier d'ordinaire, par exemple... Boulevard Malesherbes à Paris.

Et cela nous amène donc à considérer, de manière d'ailleurs peu originale, que possession, transe, peut-être même aussi les états induits par la méditation orientale, ou encore l'extase mystique, sont des cas particuliers de ce qu'il est convenu d'appeler les *États Modifiés de Conscience* (E.M.C.), comme le fait par exemple Georges Lapassade ([405]), mais que nous préférons, suivant Stanislas Grof, appeler *Etats Non Ordinaires de Conscience* (E.N.O.C.), terme qui nous paraît avoir une moindre connotation normative (dans l'esprit de ceux qui l'entendent, sinon pour ceux qui l'utilisent).

Ainsi, le fait que les ENOC n'aient pas besoin d'une localisation géographique précise (même s'ils sont, statistiquement pourrait-on

[405] Georges Lapassade, *La Transe*, Paris, PUF, 1990.

dire, plus fréquents en Amérique latine et aux Caraïbes — et en tous cas socialement mieux acceptés et reconnus), ni d'ailleurs d'une époque (même si, sur notre continent, ils ont, du moins sous la forme *répertoriée et cataloguée* comme telle — nous y reviendrons — plus correspondu à certaines périodes historiques, à certains « airs du temps »), nous conduit à nous poser une série de questions.

La plus évidente : les ENOC sont-ils un reliquat, une survivance, de la mentalité soi-disant archaïque, un peu à la manière dont les neurophysiologistes qualifient de « reptilienne » la partie la plus ancienne dans la phylogenèse du cerveau humain ? Et dans ce cas, pour poursuivre cette métaphore, les ENOC ont-ils une fonction, secondaire certes, mais néanmoins nécessaire ?

Ou bien les ENOC font-ils, au même titre que les états ordinaires de conscience (E.O.C.), partie à part entière de notre quotidien ? Et dans ce cas, n'y a-t-il pas, outre les formes « répertoriées », telle la possession, d'autres formes moins symptomatiques ?

Avant de tenter une réponse à ces questions, il en est une autre, préalable — préjudicielle, comme disent les juristes — : qu'est-ce donc que cette conscience, qui a tantôt des états ordinaires, tantôt des états non ordinaires ?

La naissance de la conscience

Ou plus exactement : y aurait-il une genèse, une histoire de la conscience, qui puisse nous donner un début de piste, ou des indices, qui permettent de se faire une opinion sur les ENOC ?

La question peut apparaître surprenante, tant semble évidente l'égalité « homme = conscience ». Car si l'on s'accorde généralement à admettre que l'hominisation a été un long et lent processus, il ne viendrait à l'esprit de personne de dissocier la naissance de l'homme (à quelque

période et en. quelque lieu qu'on la situe — les spécialistes discourront encore quelques temps sur la question) et l'émergence de la conscience.

Cette remise en cause a pourtant été faite, il y a maintenant dix ans, par un universitaire américain, Julian Jaynes, dont le remarquable ouvrage *The origin of consciousnesss in the breakdown of the Bicameral Mind* n'est pas, pour l'instant, traduit en français ([406]).

Que nous dit Julian Jaynes ? Que la conscience, telle que, globalement, nous la comprenons (et au-delà des querelles entre les différentes écoles de psychologues), est un acquis culturel *récent* — du moins pour le monde européen auquel seul il s'intéresse — et *datable.* C'est en effet à l'aube du 2e millénaire avant J.C. — avant-hier en d'autres termes — que, semble-t-il concomitamment mais sans qu'il y ait eu diffusion du phénomène, un certain nombre de peuples du pourtour méditerranéen (Grecs, Mésopotamiens, Hébreux) ont accédé à la conscience. Serait-ce là affirmer que ces peuples étaient jusqu'alors inconscients ? Non pas, puisque l'inconscience, privation de conscience, suppose la préexistence de celle-ci. Plutôt e ascients », si l'on nous autorise ce néologisme — Julian Jaynes utilise le terme « bicaméral » (d'où le titre de son ouvrage), se référant à la physiologie et au fonctionnement cérébraux, avec un luxe de détails que notre ignorance en la matière ne nous permet pas de relater ([407]).

«Ascients », qu'est-ce à dire ?

---

[406] Mais certaines thèses de Jaynes sont, non pas reprises, puisque les auteurs ne les connaissent pas, mais développées indépendamment par Ouilla Sissa et Marcel Détienne dans *La Vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989.

[407] En outre, ces explications données par Julian Jaynes n'apportent pas grand chose à la démonstration de sa thèse. Enfin l'obsolescence très rapide des théories en ce domaine nous amène à considérer avec prudence - voire méfiance - celles vieilles de quinze ans. Cf. Julian Jaynes, *The Origin of consciousness in the breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton, Mifflin, 1982.

Que les individus... ne sont justement pas des individus, en ce qu'ils n'ont précisément pas « conscience » d'être séparés du, pour faire bref, cosmos.

Cela est extraordinairement difficile — à la limite impossible — à imaginer pour nous, individus dotés d'une conscience réflexive. Pour nous y aider, nous voudrions proposer le détour d'une métaphore : celle du *temps.* Pour nous tous (au sens ordinaire, dans la vie quotidienne), le temps est quelque chose qui passe, qui s'écoule, plus ou moins vite selon les circonstances, mais en tous cas quelque chose de *continu,* avec un début et une fin. Or il semble bien qu'il s'agisse là encore d'un acquis culturel, ou plus précisément civilisationnel ([408]). En effet, certaines monographies ethnologiques montrent que des peuples peuvent avoir du temps une conception différente. Nous pouvons prendre, par exemple, le travail qu'Evans-Pritchard a consacré aux Nuers qui ont différents « temps » non reliés entre eux ([409]). D'ailleurs Evans-Pritchard semble avoir quelque difficulté à rendre compte de ce phénomène, ce qui est normal. Car, dans ce cas encore, ayant du temps la conception que nous en avons, il nous est impossible d'en imaginer une autre. Et c'est là que la métaphore du temps va nous aider à comprendre l'ascience.

Figurons-nous en effet une série de points en désordre sur un tableau noir ; chacun d'entre eux figure une tâche (traire les vaches, abreuver le bétail) ou une activité (manger, chasser), et leur positionnement sur le tableau noir ne revêt aucune signification particulière. Que survienne alors un mathématicien doué qui découvre la fonction qui relie ces points : il aura inventé *notre* temps, et fait qu'il nous sera désormais

[408] Nous utilisons ce néologisme pour marquer la différence avec les acquis culturels au sens strict, qui peuvent - l'histoire en fournit maints exemples - ne pas être définitifs, alors qu'à notre sens, les acquis civilisationnels seraient irréversibles (dans une conception du temps continu, bien sûr).

[409] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

impossible de voir ces points autrement que répartis selon une courbe donnée ([410]).

Et il en est de la conscience comme du temps. Inventée, on ne peut plus concevoir qu'elle puisse ne pas exister.

En outre, ce bref détour par le temps, en plus de sa valeur métaphorique, a un autre intérêt : notre hypothèse est en effet que temps et conscience ont partie liée, puisque, selon Jaynes, une des raisons essentielles de l'émergence de la conscience est l'invention de *l'écriture.* Cette dernière permet en effet de dissocier la phrase du locuteur (au-delà de la mémoire auditive, voire, selon Jaynes, de l'hallucination auditive), donc à la fois d'introduire une continuité dans le temps par la permanence de l'écrit, et la naissance de la conscience puisque je peux regarder ce que j'ai dit comme extérieur à moi.

Et cette dissociation, cette *coupure* est à l'origine de la science (et pas seulement étymologiquement, comme l'indique le radical indo-européen *skei-=* couper), mais aussi, et peut-être d'abord de toute la partie de notre imaginaire que Gilbert Durand appelle le Régime Diurne ([411]).

---

[410] Notons au passage que c'est là la première des deux applications de la formule ' Order out of chaos - l'ordre naît du chaos. Cf. à ce propos N. Katherine Hayles, *Chaos bound Orderlydisorderin contemporaryLiterature and Science,* Ithaca, Cornell U.P., 1990.

[411] Un autre des avatars de ce que plus loin nous nommerons tensionnel/ fusionneI peut être trouvé dans la manière dont les Américains d'abord, les Français ensuite, ont rendu compte des travaux de Sperry sur le fonctionne¬ment des hémisphères cérébraux. En revanche, les théories de Karl Pribram sur le fonctionnement holonomique du même cerveau n'ont pas (encore ?) trouvé chez nous d'épigones.

Régimes de l'imaginaire et états non-ordinaires de conscience

Dans son désormais classique *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire,* Gilbert Durand, rappelons-le, distingue le Régime Diurne de l'imaginaire du Régime Nocturne ([412]).

Au premier, symbolisé par le glaive, correspond le schème diaïrétique, celui qui « choisit entre ». Mais pour choisir, il faut d'abord distinguer, séparer, diviser, analyser. Et si comme, entre autres, nous le rappelle Maurras, choisir est établir des préférences, très vite, et quasi-inéluctablement, le choix conduit à l'opposition, puis au refus et à l'exclusion ([413]).

Bien souvent d'ailleurs, la tendance naturelle est ensuite plus de se battre *contre* ce qu'on a exclu que *pour* ce qu'on a choisi. Pour ou contre, de toutes façons, on se bat : le glaive qui symbolise le Régime Diurne est là pour cela.

Au Régime Nocturne, Gilbert Durand associe le schème qu'il qualifie de « glischromorphe » - en termes communs : celui qui fait la colle. Non pas la colle du raccommodeur de porcelaines [(414),] mais le refus précisément de couper, de discriminer.

Non pas la conscience qui analyse et distingue, mais l'ENOC qui *se fond dans.*

Dans quoi ? demandera-t-on.

Dans (presque) ce qu'on voudra : le cosmos, le divin, le sacré. Il n'y a pas, en effet, différenciation entre l'homme et l'univers, entre le sacré

---

[412] Durand Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969.

[413] " Choisir n'est pas exclure, ni préférer sacrifier " (Charles Maurras, *Anthinéa,* Paris, 1901)

[414] Des philosophes se sont interrogés sur ce qui faisait la *glutinum mundi*, la colle du monde. Ils auraient pu tout aussi pertinemment se demander ce qui faisait qu'ils voyaient le monde comme composé de morceaux ayant besoin d'un adhésif pour tenir ensemble.

et le profane, entre la culture et la nature, mais une sorte de totalité organique dans laquelle la *fusion* est l'état normal.

Et par « fusion », nous entendons une énergie, une harmonie, ou encore une *coïncidence* ([415]) (comme il peut en exister une entre le jongleur et ses boules, ou le surfeur et sa vague), c'est-à-dire une sorte de relation symbiotique entre deux « entités », mais sans distinction sujet/objet, agi/actif, dominé/dominant — en bref, une possession où il n'y a pas un possédant et un possédé (et c'est pourquoi aussi nous préférons le terme « monter » ; le cavalier et sa monture ne font qu'un) ([416]), mais une totalité indissociable.

On l'a deviné, notre proposition est qu'au schème diaïrétique correspondraient les EOC, au schème glischromorphe les ENOC. Et que, corollairement, en guise de réfutation de la théologie catholique officielle, la possession est d'origine divine, et que c'est la rationalisation qui est diabolique ([417]).

Vers une géographie de la conscience

Et cela nous conduit tout naturellement, bien sûr sous forme d'hypothèse provisoire et révisible, à répondre à la série de questions que nous nous posions à l'orée de cette réflexion, à savoir, en bref : qu'est-ce que la possession, que sont les ENOC ?

---

[415] Comme plus haut, pour la «colle du monde» les philosophes se sont longuement interrogés sur la *coinddentia oppositorum*. Laquelle présuppose qu'on ait au préalable inventé des opposés c'est-à-dire fonctionné selon le schème diaïrétique.

[416] Et l'on peut tout aussi légitimement considérer avec Calvert Watkins (in *American Dictionary of Indo-european roots*) que la racine de posséder procède également de *poti-* (= avoir la puissance).

[417] L'étymologie ne s'est d'ailleurs pas trompée *: dia-bolos* = diviseur.

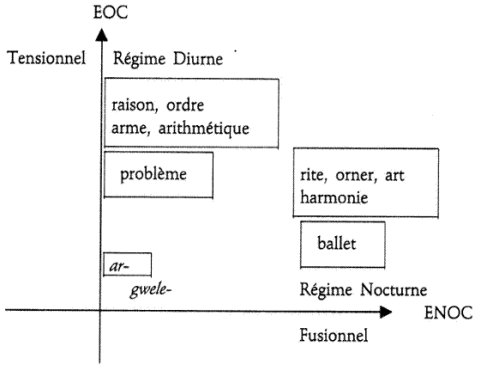
Les ENOC seraient, selon nous, une survivance de l'ascience. Mais *une survivance nécessaire à notre survie,* tout autant que le cerveau dit reptilien évoqué plus haut.

Et nous aimerions illustrer graphiquement cette hypothèse sous forme d'un « mapping » — ou d'une cartographie à coordonnées cartésiennes si l'on préfère ne pas utiliser de termes anglo-saxons.

L'axe vertical est celui du tensionnel, des EOC, du Régime Diurne. L'axe horizontal est celui des ENOC, du fusionnel, du schème glischromorphe.

Cette cartographie présente un autre intérêt, qui nous paraît renforcer sa pertinence : elle permet en effet d'ordonner selon ces deux axes en apparence — mais en apparence seulement — contradictoires, les mots issus de certains radicaux indo-européens. Ceux que nous avons choisis pour illustrer notre propos, *ar— (=* joindre) *et gwele— (=* jeter), nous ont été fournis par le hasard de nos recherches, et nous ne prétendons pas que cela soit une règle absolue.

Nous aurions ainsi :



Il est alors facile, comme sur les cartes muettes de notre enfance, de savoir où se situe le Brésil, et la France ([418]).

---

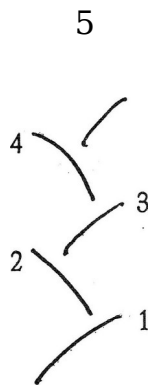
[418] Prise dans sa globalité. On pourrait aussi tenter de situer la Sorbonne et le Bocage Normand.

Axes, disions-nous, en apparence seulement, contradictoires ; il faut en effet les considérer avec le même regard que le symbole pré-chrétien de la croix : celui de la complémentarité nécessaire de deux éléments. Que l'un des deux vienne à disparaître, et c'est la totalité qui meurt. Ce sont des frères siamois inséparables. Aussi, lorsque l'un des deux dépérit par trop, l'autre fait ce qu'il faut pour assurer sa propre survie en revivifiant l'autre.

Néoténie et transfert de technologie

C'est un concept voisin qu'Arthur Koestler emprunte à Garstand, un théoricien de l'évolution : celui de *néoténie* (ou paedomorphose) ([419]). Selon cette théorie, lorsque le développement d'une espèce a abouti à un cul-de-sac dans l'évolution, pour avoir trop privilégié certaines des caractéristiques de ladite espèce, ce sont des caractères « mineurs » qui reprennent le flambeau, pour faire pousser un nouveau surgeon, lequel à son tour...

Ce qui est illustré par le graphe de Garstand :



[419] Koestler Arthur, *La Quête de l'absolu*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

On l'aura compris : brimées et réprimées en Occident, les formes répertoriées ([420]) d'ENOC, et la possession au premier chef, ont trouvé au Brésil un terrain plus favorable.

Mais notre Occident est maintenant exsangue ; que l'on soit ou non d'accord avec la notion de post-modernité, c'est cela qu'elle traduit le sentiment d'être dans un cul-de-sac.

Alors, cette branche occidentale s'arrêtera-t-elle pour avoir exacerbé le tensionnel, et un nouveau rameau poussera-t-il au Brésil (ou ailleurs), qui à son tour... ? Ou bien y aura-t-il transfert de technologie, mais cette fois Sud-Nord, pour nous empêcher de mourir ?

Sortie du texte

Difficile d'être prophète (surtout lorsque l'on n'est pas, comme l'étaient les Prophètes, en plein dans le fusionnel). Aussi préférons-nous retrouver Roberto Motta, qui avait été nôtre cicérone au début de cette réflexion, pour espérer avec lui : « Au moment où l'on célèbre le cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique par l'Europe, ne serait-ce pas l'Europe qui s'apprête à se découvrir dans l'image de l'Amérique Latine ? Ne serait-ce pas aussi l'ancien projet d'universalisation de la civilisation européenne qui a finalement abouti à l'américo-latinisation — plutôt qu'à l'américanisation tout court — de la planète, avec ce pluralisme ethnique et religieux qui se généralise aujourd'hui à Paris, Los Angeles et Tokyo, et dont le Brésil comme le Mexique ont été les véritables laboratoires ? » ([421])

[420] Et si l'on considérait l'assuétude à la drogue ou à l'alcool comme des manifestations de désir d'ENOC réprimé par ailleurs, peut-être notre point de vue sur la question évoluerait-il ? Et pourquoi ne pas regarder comme manifestations des ENOC la synchronicité jungienne, tout autant que l'intuition ou d'autres formes de connaissance immédiate, qu'on a coutume de classer sous le vocable américain d'ESP - Extra-Sensory Perceptions - perceptions extra-sensorielles, et qui sont justement au contraire hypersensorielles et extra-intellectuelles ?

[421] Roberto Motta, «Dieux et déesses contre la raison» in Anne Remiche-Martynow et Graciela Schneier-Madanes (sous la direction de), *Notre Amérique métisse*, Paris, La Découverte, 1992, p. 147.

Jean FERREUX

Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ),

Université de Paris V

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Aux frontières de la possession

France Schott Billemann. *Le retour du dieu danseur*.

La danse permet de s'évader de son personnage quotidien et de se découvrir différent parce qu'elle relie à des forces non ordinaires : elle met en transe. Aussi a-t-on recours à elle depuis les temps préhistoriques, comme en témoignent les parois des grottes paléolithiques, pour accéder au monde surnaturel…

En Occident, la danse a depuis bien longtemps perdu cette dimension sacrée et évoque surtout le divertissement. La joie qu'on y éprouve est d'ordre tout à fait profane. C'est que la transe a été victime de la lutte obstinée et tenace menée depuis le XI ° siècle [422] contre la culture paysanne jugée rebelle par le pouvoir monarchique, démoniaque par le clergé, obscurantiste par les penseurs de plus en plus attirés par la rationalité des Lumières. Les danses, qui participaient de cette culture, sont « parties avec l'eau du bain ».

Étrangement, les Occidentaux sont mieux informés des méfaits de la colonisation sur les peuples étrangers que sur le leur. Aussi tenterons nous d'éclairer la nature du sacré qui menaçait ainsi l'ordre établi ainsi que les effets de la répression de la transe en nous demandant si elle a été radicalement évacuée.

[422] Pierre Legendre, *La Passion d'être un autre. Étude pour la Danse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

1. L'origine sacrée des danses

L'origine des danses se perd dans la nuit des temps. Pour Lucien de Samosate, « tous ceux qui en ont recherché la véritable origine te diront qu'elle est contemporaine de l'univers… La ronde des astres, l'entrelacement des étoiles fixes et des planètes, le rythme harmonieux et régulier qui préside à leurs mouvements communs, tout cela constitue autant d'indices de l'existence d'une danse primordiale » [423]. Selon les Hindous, la danse est même plus ancienne encore que l'univers puisque c'est en dansant que Shiva créa le cosmos. Dans la mythologie grecque Terpsichore entraînait le cortège des Muses, ce qui suggère peut-être une antériorité de la danse par rapport aux autres formes d'art.

La danse était un élément central des Cultes à Mystères de l'Antiquité méditerranéenne. Lucien de Samosate explique qu'elle traduisait les dogmes les plus mystérieux de la religion d'Apis et Osiris (Les Mystères Egyptiens). Et il précise : « Dans le passé toute initiation était accompagnée de danses : ce sont en effet Orphée et Musée, les deux meilleurs danseurs de leur temps qui les ont instituées en stipulant – règle belle entre toutes – que l'initiation se ferait avec le concours du rythme et de la danse » [424].

2. Danses de transe

Les Mystères d'Éleusis en Grèce ont duré du Néolithique jusqu'au IV ° siècle après Jésus-Christ, date de leur fermeture par l'empereur byzantin Théodose. Ils étaient dédiés à la triade Déméter-Perséphone-Dionysos. Les initiés représentaient à travers des danses, des chants et des scènes théâtrales le mythe fondateur d'Éleusis : l'enlèvement de

[423] Lucien de Samosate, *Éloge de la Danse*, Paris, Arlea, 2007, pp. 8-9.

[424] Lucien de Samosate, *op. cit.*, p. 13.

Perséphone par Hadès le dieu des Enfers, la quête de Déméter pour retrouver sa fille perdue, le retour de celle-ci au printemps en même temps que la végétation. C'était pour l'initié une image de son propre parcours de purification des Enfers à la Lumière.

Des rites faisaient éprouver corporellement ce passage entre sauvagerie et civilisation, entre Nature et Culture : à travers des danses bruyantes, au rythme balancé et marqué par une forte pulsation, accompagnées de flûtes et tambourins, l'initié vivait intensément la *transition* entre les deux mondes au cours d'une *transe* que les Grecs nommaient « enthousiasme », qui signifie littéralement « avoir le dieu en soi » (en-theos). Ils y découvraient le secret d'une vie nouvelle, une autre vie. La puissance rythmique enthousiasmante était nommée Dionysos en Grèce, mais elle peut prendre d'autres noms car elle n'est liée à aucun système religieux particulier. Après la fermeture des Mystères par Théodose en 391, Dionysos, réfugié sous les traits de Saint Paul, fut invoqué jusqu'au XX ° siècle pour soigner les tarentulées d'Italie du Sud [425] par des danses de transes dites tarentelles ; on le retrouve aussi sous le masque de San Vito en Italie, de Saint Guy (ou Saint Vit) en France, de Saint Willibrod au Luxembourg où il guérit l'épilepsie et autres troubles nerveux [426] par une danse rythmée et balancée qui guérit de la chaotique danse de Saint Guy. Aujourd'hui, en Grèce du Nord, c'est sous la figure d'un saint double, Constantin-Hélène, que le rythme dionysiaque fait danser les fidèles pieds nus sur les braises sans aucune brûlure.

L'enthousiasme, quel que soit le nom de la puissance célébrée, est l'expérience d'un état « second », « autre », extatique. C'est une transe. Le danseur incarne une force supérieure, un Autre invisible qui se manifeste à travers lui et dont il devient la théophanie. Dans l'Occident chrétien, nul (sauf Jésus-Christ) ne peut se targuer d'être une

[425] De Martino Ernesto, *La Terre du remords*, Paris, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, « Les empêcheurs de penser en rond », 1999.

[426] La danse de Saint Guy est une épidémie de chorée qui affecta au Moyen Âge tout le Nord et l'Est de la France et au-delà, jusqu'aux Pays-Bas et en Allemagne.

incarnation de Dieu. Toute autre transe est illicite et la possession du corps par une puissance surnaturelle représente une menace pour le clergé, seul habilité à contrôler les manifestations du divin. Aussi s'employa-t-il à briser la transe.

3. L'interdiction de la transe dans les églises d'Occident

Après la fermeture des Mystère, les danses sacrées s'étaient tout naturellement transportées dans les sanctuaires chrétiens, puisque considérées depuis toujours comme des rites permettant de se relier au divin. Les chrétiens continuèrent à danser dans les Églises mais si les danses étaient restées identiques, le célébré n'était plus Dionysos. Le rite avait conservé sa forme mais le mythe était maintenant le Dieu chrétien. L'Église Primitive ne semblait pas, au début, foncièrement hostile aux danses rituelles pratiquées dans les Églises. Les Pères admettaient que les processions dansées ou les chaînes, ouvertes ou fermées, les caroles [427], composées d'hommes et de femmes (souvent celles-ci menaient la danse) fassent partie de la liturgie chrétienne.

Toutefois, à partir du IV ° siècle, apparurent certaines réticences : Saint Augustin commença à y soupçonner des relents de paganisme. L'Église s'en mêla et bientôt les caroles furent interdites dans les églises par le Concile de Vannes en 465, de Tolède en 587, puis par Avignon en 1209, la Sorbonne en 1444, et enfin le Concile de Trente en 1562 La danse dans les églises résista longtemps, mais la répression en eut finalement raison, et au XVII ° il n'en restait plus que quelques vestiges.

4. La lutte contre la transe dans les danses populaires

[427] Le terme apparaît au XII ° siècle dans les textes, mais nous ignorons tout des pas de ces danses. L'absence de description semble indiquer qu'elles ne se distinguaient probablement pas des danses paysannes, si familières à tous que personne ne jugea nécessaire de les consigner par écrit.

Évacuées des églises, les danses se fondirent avec celles qui se pratiquaient au dehors, les danses de liesses collectives, vigoureusement martelées, entraînantes, enthousiastes. Les hommes d'Église manifestèrent très vite leur désapprobation tel Jean Chrysostome affirmant que nos pieds sont faits pour marcher et non pour sauter ou danser ; mais ils n'auraient pu venir à bout de l'amour du peuple pour ces danses sans leurs alliés « laïques » : le pouvoir royal et les autorités « éclairées ». Les trois pouvoirs, conjoints en un véritable surmoi social, menèrent une lutte acharnée pour interdire les danses qu'ils jugeaient trop exultantes.

En réalité, elles étaient restées fidèles à la spiritualité des origines. Comme l'indique son étymologie, le paysan est « païen » : le sacré de la Terre n'est pas celui de la Cité. Il vénère les lois de la Nature, découvertes en observant le cycle de la vie et de la mort, l'alternance du jour et de la nuit, l'ordre des saisons, la rotation des astres et les règles du Vivant dans toutes ses manifestations : animales, végétales et humaines. L'ensemble de ce savoir traditionnel fut diabolisé car assimilé à un héritage de croyances et de superstitions d'origine païenne. L'interdiction des fêtes ne cessa de s'amplifier depuis le Moyen Âge et culmina au XVII ° siècle avec la sanglante répression des sabbats, assemblées populaires nocturnes où on dansait et festoyait.

Si la danse, malgré tout, survécut aux armées royales comme à l'Inquisition, c'est sous une forme affaiblie, édulcorée, codifiée en folklore, largement dépossédée de son enthousiasme. La transe en avait disparu. À la place on vit apparaître des danse policées, savantes, démonstrations éclatantes de la rationalité occidentale qui veut neutraliser les pulsions au profit du concept : « Les Ballets du Roi et la Comédie-Française ont supplanté idéalement les formes populaires d'expression, progressivement refoulées par la forme savante ou mises à la marge du Texte »[428]. L'Occident peut se flatter d'avoir détruit, refoulé et stérilisé les couches souterraines des anciennes cultures du

[428] Pierre Legendre, *op. cit.*, p. 112.

geste au profit de l'excès d'intellect qui « tue » l'art savant lorsqu'il oublie ses sources que Nietzsche appelle ses « circonstances anthropologiques ». La danse populaire, au contraire, interroge le corps, la vie, la condition humaine, le lien social. Elle incarne un sacré qui n'appartient à aucun monothéisme, ni à aucun panthéon. Elle célèbre l'Anthropos sous une forme qui le « spiritualise » sans jamais renoncer à la sensualité. Cette expérience à la fois mystique et charnelle est celle de la transe.

5. L'expérience de la transe dans la danse

Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra, souligne combien elles sont spirituelles : « C'est dans la danse seulement que des plus hautes choses je sais dire l'image » [429].
Pour les « dire », cependant, il faut un état d'attention flottante, une conscience suffisamment « altérée » [430] pour les entendre à travers ce que les mystiques nomment « oreille du cœur ». La transe est une expérience spirituelle dont le contenu est foncièrement indicible, intraduisible en mots et pour chacun singulière. On peut néanmoins brosser quelques traits généraux de la « transe-en-danse ».

Décentrement et élargissement de soi au profit du groupe

La danse populaire se faisant à l'unisson, la synchronisation et la répétition des gestes créent une résonance entre les danseurs, qui, battant au même rythme, forment un chœur vocal et gestuel, un grand

---

[429] Frédéric Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, « Le Chant des tombes », traduction Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1997, p. 144.

[430] En français l'expression qui désigne la transe par un « état modifié de conscience » ne fait pas entendre la dimension d'altérité qui s'empare du sujet, devenu littéralement « autre », alors que l'expression en anglais « altered state of consciousness » en rend bien compte.

corps collectif commun dont ils sont les membres solidaires. Chacun est pris dans le sentiment enthousiasmant d'appartenir à une entité plus vaste que soi, un groupe plus large que la somme des individus qui le composent, de participer à une communauté « supérieure » qui, de proche en proche, participe de l'humanité tout entière.

Incarner le battement vital

La musique est une projection sonore des rythmes vitaux, cœur et souffle, et la danse les donne à voir… L'oreille du cœur entend dans la musique ce que les yeux du cœur voient dans la danse, la vie qui *bat et respire* :

- Un cœur *bat* dans la pulsation de la musique, dans le martèlement des « pieds », dans les frappes des mains ; une parenté, particulièrement perceptible en français, unit *le pouls, la pulsation et la pulsion*. La pulsation, qui *sonne* dans la musique*, résonne* avec le pouls et avec l'énergie de la *pulsion*. La *pulsation* musicale, comme la *pulsion*, fonctionne comme une *poussée*. Elle *pousse* le danseur au mouvement.

- Un *souffle cadencé*, lui aussi « imité » du vivant, fait respirer la musique. Il s'entend dans le battement plus large, balancé, qui transpose le va-et-vient de l'inspir/expir en couples sonores, appariements d'unités de forme et durée identiques qui font balancer la musique. Le mouvement des danseurs se moule sur sa cadence.

À mesure que, répétant ses mouvements en écho aux rythmes du cœur et du souffle, son corps engagé tout entier dans le battement vital, le danseur se sent intensément vivant. Mais cet état d'existence vient de ce que son corps n'est pas seul à jouir : la répétition des gestes synchrones induit une résonance d'un étage à l'autre des registres qui le constituent, et le battement s'étend, se propage de son corps à son psychisme inconscient, le conduisant à une jubilation qui est l'essence de l'enthousiasme.

L'ivresse des contraires

Certains cherchent à conscientiser cet état. Nietzsche, qui pensait en marchant, avait, au cours de ses longues randonnées, découvert l'ivresse des contraires produite par la frappe alternée de ses pieds sur le sol. Dans la marche se joue en effet, dans l'interaction des pieds, une relation d'opposés couplés (droite/gauche, poser/lever…). Cette dialectique des contraires est à la base du geste répétitif, qui est l'âme des danses populaires. Sa structure est un aller-retour puisqu'il faut revenir au point de départ pour recommencer. Son trajet forme une boucle de deux mouvements symétriques, deux demi gestes opposés ; il balance entre deux pôles. Prenons l'exemple de la répétition d'un lancer de bras vers le haut. Pour le refaire, il faut que les bras reviennent vers soi, se replient et redescendent. Le geste balance entre des contraires : haut/bas, centrifuge/centripète, tendu/plié… Chacun d'eux apparaît à son tour, se développe, se replie et disparaît, laissant place à l'autre pour réaliser le geste entier. Le mécanisme du geste répétitif est donc une mise en mouvement d'oppositions binaires, une relation rythmique entre deux termes liés par un dialogue sans fin. Le jeu antagoniste se perçoit d'abord au niveau des sensations du corps : lorsque, par exemple, la position des bras tendus verticalement qui contracte les triceps dure longtemps, elle entraîne en réaction la contraction des muscles antagonistes, les biceps, responsables de la flexion du bras. Inversement la flexion des bras suscite « élastiquement » le besoin de les étirer. Et ainsi de suite, le mouvement s'auto-entretient.

Le couple d'opposés que constituent les deux trajets inverses du geste répétitif relance automatiquement le mouvement, qui se poursuit de lui-même. Le danseur, n'ayant pas besoin d'exercer son contrôle, peut se laisser aller, relâcher sa vigilance, « lâcher-prise », s'abandonner au mouvement. Il est alors traversé, *transi*, par le battement des contraires qui jouent en lui et l'entraînent dans la *transe*. Il en est le siège, la monture, le « cheval », il est devenu Un avec le battement, il *est* le

battement, il va-et-vient entre les deux pôles du geste. Il les relie.

L'ivresse des contraires remarquée par Nietzsche vient de la jouissance de leur jeu de tissage qui entraîne symboliquement celui des couples de contraires à l'œuvre dans notre réalité humaine : dedans/dehors, corps/esprit, soi/autre, imaginaire/réalité, nature/culture, visible/invisible, vie/mort. Liant ces polarités dans le battement d'apparition/disparition qui les lie indissolublement en couple dansant, le danseur accède au bonheur extatique de la non dualité : les opposés ne sont pas coupés l'un de l'autre, un passage réversible les unit. Le danseur est lui-même ce passage, cette *transition* (*trans*), il participe également des deux domaines, il relie le corps et l'esprit, les instincts et la culture.

Par la danse, il revit l'expérience du fort-da, le premier battement devenu signifiant, la première transe, la jubilation de l'enfant accédant au symbolique. Il revit l'assomption jubilatoire du sujet. Il se sent exister, comme la première fois. Rappelons l'observation faite par Freud sur son petit-fils, âgé alors d'un an et demi. L'enfant, encore en pleurs parce que sa mère s'est absentée, invente un jeu qui le console et que son grand-père décrit ainsi : « L'enfant avait une bobine en bois avec une ficelle attachée autour. Il ne lui venait jamais, par exemple, l'idée de la traîner par terre derrière lui pour jouer à la voiture ; mais il jetait avec une grande adresse la bobine, que retenait la ficelle, par dessus le rebord de son petit lit à rideaux où elle disparaissait, tandis qu'il prononçait un son *o-o-o-o* riche de sens ; il retirait ensuite la bobine hors du lit en tirant la ficelle et saluait alors sa réaparition par un joyeux "voilà" [*da*, en allemand]. Tel était donc le jeu complet : disparition et retour » [431].

On reconnaît dans ce jeu la structure du battement qui organise les musiques et les danses populaires : l'enfant allonge le bras pour lancer la bobine sur le son « *o-o-o-o* », qui, selon Freud, pourrait signifier

[431] Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse,* Paris, Payot, 1981, pp. 52-53.

« loin », « partie » [« *fort* », en allemand) ; il ramène son bras pour faire revenir la bobine en s'exclamant « da » [« ici », « voilà » en allemand] [432]. C'est un moment d'illumination, un éblouissement que les psychologues nomment « insight », un instant de jubilation, que la danse commémore et réactualise : la découverte du symbole. L'enfant « lit » dans la bobine la présence d'une réalité invisible, la mère absente, il la « voit » aller et venir dans le mouvement de son bras qui va-et-vient entre deux pôles, le jeté qui l'étire et le ramené qui le replie.

Lacan souligne le caractère extatique du fort-da en le situant non pas du côté de la maîtrise, comme le fait Freud, mais comme une dé-prise, c'est-à-dire une transe : l'enfant s'enivre du mouvement répétitif créé par la mise en acte du couple absence-présence, le « *fort-da* » « qui est un ici ou là et que ne vise en son alternance que d'être fort d'un da et da d'un fort »[433].

Cette étape fondatrice s'est faite à partir de l'inlassable jeu d'opposés dont tout enfant cherche à comprendre le rapport en faisant infatigablement « tourner » les contraires (ouvrir/fermer une porte, allumer/éteindre une lumière, remplir/vider la baignoire, etc). Ayant compris que chaque contraire correspond à l'absence de l'autre, qu'il est son envers, son négatif, le « creux » qui le double, et que c'est de ce creux que chacun des deux « appelle » l'autre à le compléter, il est prêt à l'expérience du « *fort-da* ». Bien entendu, tout enfant n'utilise pas une bobine, il peut choisir un autre objet, et s'enivrer d'autres contraires. Mais dans tous les cas, il manifeste une jubilation lorsqu'il découvre que la dualité des opposés peut être dépassée par le tiers qui réunit les deux « faces » de l'absence et de la présence d'un objet dans le symbole. La ressemblance de la structure du *fort-da* avec celle du geste répétitif nous conduit obligatoirement à interroger l'identité de ce qui allant-et-venant entre le visible et l'invisible, met le danseur en transe.

---

[432] C'est à cause de ces deux phonèmes « o » et « a » qui signifieraient « *fort* » (loin) et « *da* » (ici) que ce jeu est nommé le jeu du « *fort-da* ».

[433] Lacan Jacques, *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Éditions du Seuil, 1973, pp. 60-61.

6. La renaissance de la pulsation

La perte des anciennes danses sacrées avait laissé un grand vide dans la culture populaire car leurs vestiges affadis, refroidis et folklorisés, étaient devenus étrangers au peuple, pauvres rites privés de leur mythe. Pourtant, le souvenir de la pulsation paysanne était resté vivant et sa nostalgie en Occident explique les raisons de la ruée des Européens sur les nouvelles danses venues des USA dès le début du XX ° siècle. Ces danses, nées du métissage des danses africaines venues sur le Nouveau Continent avec les esclaves, et des danses « blanches » amenées par les émigrés européens, sont caractérisées par une forte pulsation et un rythme bien balancé.. Du cake-walk en 1903 jusqu'au rock-and-roll en 1954, en passant par le fox-trot, le charleston, be-bop, le boogie-woogie, le battement a recommencé à faire résonner dans nos fibres les plus intimes ce que l'Église, le pouvoir central et les philosophes des Lumières avaient cherché à éradiquer.

On assiste aujourd'hui à son retour en force, presque vengeur, dans une culture populaire devenue largement urbaine. La frénésie déclenchée par les danses jazz, par exemple entre les deux guerres avec le charleston, ou après la seconde guerre avec le be-bop des caves de Saint Germain-des-Prés ne s'éteint plus. L'appétence, particulièrement chez les jeunes, pour les formes rythmées, répétitives et collectives ne faiblit pas. Aujourd'hui, le rock et ses dérivés rap et techno, font danser la planète entière au son d'une pulsation, le beat, qui revendique explicitement sa ressemblance acoustique avec le battement du cœur, et au rythme d'une cadence minimaliste où les dyades musicales sont déconstruites jusqu'à se réduire à leur plus simple expression, un rythme à deux temps, structure élémentaire du balancement (« to rock » signifie d'ailleurs balancer). La danse disco, le rock, la danse techno, le hip-hop font aujourd'hui revivre le battement ancestral à l'échelle planétaire. Ces formes modernes qui semblent des rites à la recherche de leur mythe, revendiquent la transe, célébrant ainsi sans le savoir un sacré dionysiaque qui traverse le temps. Juste

retour des choses, retour du refoulé, Dionysos nous est revenu, par le détour de la culture afro-américaine.

7. Le retour de Dionysos

Dionysos [434], dieu du passage de la Nature à la Culture, est le dieu tragique, assassiné par les Titans, mais dont le cœur, recueilli par la Déesse-Terre, ne cesse jamais de battre. Il renaît dès qu'un groupe d'humains se rassemble sur ce battement. Ce « démon » qui s'évanouit/ressurgit sans cesse dans une succession d'apparitions/disparitions, qui ne cesse de descendre et remonter des Enfers, de lier le corps et l'esprit, la sauvagerie et le sublime, ce Danseur, seul dieu en qui Nietzsche pouvait croire, n'est autre que l'être humain, l'Anthropos. Il dansait déjà, dit-on, dans le ventre de sa mère. C'est ce que font tous les enfants en gestation, bercés par le va-et-vient du souffle maternel, sur fond de pulsation cardiaque, la première musique que nous percevons. Dionysos est aussi le bébé au berceau (Dionysos *liknitès*), dont prennent soin les nymphes qui, comme les mères berçant l'enfant, le font insensiblement passer de la Nature à la Culture, transposant en berceuses et jeux rythmés les rythmes du battement du cœur et du va-et-vient du souffle. La berceuse n'est-elle pas notre première danse, balancement extasié, dans les bras d'un autre ?

La Déesse-Mère, maîtresse de la vie et de la mort, transmit dans ses Mystères le battement immortel qui fonde la musique et la danse dans la culture orale où depuis des millénaires, sans texte écrit, sans livre, le dieu de la transe draine des foules depuis que les tambourins de Dionysos Bromios (le Bruyant) en Grèce accompagnaient ses chants et ses danses jusqu'au beat électronique de la musique techno qui déchire

[434] Maria Daraki, *Dionysos et la Déesse Terre,* Paris, Flammarion, « Champs », 1994.

les tympans des danseurs de « rave-parties ». La pulsation qui gronde dans les amplis est celle que les danses ancestrales faisaient entendre au paysan d'autrefois. Et le danseur de tous les temps jouit du geste répétitif qui fait tourner les opposés. Il passe d'un monde à l'autre, les visitant tour à tour, saisissant que chacun double l'autre en creux et l'appelle depuis ce creux, comme ce qui peut le compléter pour reconstituer la totalité. Il s'enivre de leur battement amoureux. Il y est pris corps et âme, occupant deux positions à la fois : celle de l'homme qui appelle le dieu invisible et celle du dieu qui appelle l'homme à lui donner un corps, à le rendre visible. Chacun appelle l'autre et lui répond par un appel. Les positions sont réversibles : humain et divin, visible et invisible, présence et absence sont indissociables.

Combien s'avère injuste aujourd'hui la répression d'une spiritualité qui célèbre la Vie, qui relie le Ciel et la Terre, le Divin et l'Humain ! Le danseur enthousiaste de Dionysos, participe comme lui des forces souterraines (domaine des instincts) et de la terre (domaine de la civilisation). Le désir de jouir de la non-dualité n'est pas d'ordre sexuel, il est mystique. La culture populaire, aujourd'hui largement urbaine, a re-sacralisé les danses. Certes, il ne s'agit pas de faire nostalgiquement revivre le dieu antique, mais de redonner à la danse sa vocation dionysiaque d'écrire dans les corps par le battement la Loi naturelle que les paysans vénéraient au-dessus des lois conventionnelles, celle qu'évoque Rousseau : aux lois – politiques, civiles, criminelles –, « il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens » [435].

Paradoxalement, cette loi libère. Elle n'offre pas une liberté affranchie de tout code, mais elle sauve de la prison de la dualité. C'est peut-être la raison de la haine que vouaient à la danse les hauts représentants de l'Occident dualiste.

France Schott-Billmann

[435] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 91.

4, rue Lalande, 75014, Paris +33 (0) 143 200 140

www.gesterythme.com www.drlst.org

Bibliographie complémentaire

- Alain Didier-Weill, *Un Mystère plus lointain que l'inconscient*, Paris, Aubier, « Psychanalyse », 2010.

- Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie,* Paris, Gallimard, « Folio essais », 1977.

- France Schott-Billmann, *Le Primitivisme en danse*. *Art et thérapie*, Paris, Chiron, « La recherche en Danse », 1989.

- France Schott-Billmann, *Le Besoin de danser,* Paris, Odile Jacob, 2001.

- France Schott-Billmann, *Le Féminin et l'amour de l'Autre,* Paris, Odile Jacob, 2006.

- France Schott-Billmann, *Quand la Danse Guérit*, Paris, Le Courrier du Livre, 2012.

Véronique Nahoum-Grappe. *Les conduites de vertige. Un essai de phénoménologie concrète*

Pourquoi trouve-t-on des balançoires dans les jardins pour enfants comme dans les parcs d'attraction pour adultes, dont les vertigineuses nouveautés technologiques se répandent dans le monde entier en quelques années ? Pourquoi inventer le balancement, cette dépense gratuite d'énergie ? Pourquoi le fait de se balancer, non seulement n'est pas indifférent mais de plus semble recherché par le corps enfantin d'abord, puis aussi par le corps de l'adulte en ce qu'il a d'enfantin – lorsqu'il veut « s'amuser » ? Pourquoi certaines postures de « l'amusement » sont-elles liées au saut, à la course, qui n'est qu'une multiplication de sauts, au tournis, à la bascule – « cul par dessus tête » –, et donc au *risque de la chute* ? Pourquoi le fait de se pencher au-dessus d'un abîme n'est-il pas tout simplement effrayant ? Qu'est-ce qui se passe d'assez persuasif là haut pour que l'on puisse *jouer à avoir peur, jouer à tomber* ? Pourquoi ce ravissement lorsque la danseuse tourne sur une « pointe », bras et yeux levés ?

Toutes ces questions désignent une même unité de conduite, une même expérimentation du corps dans le monde par le sujet, à savoir celle que l'on désigne par le terme « vertige ». Ce dernier désigne au minimum une mise en péril de la verticalité physique lorsque « tout tourne » autour de soi comme sur un manège, ou bien « dans la tête ». Dans ce dernier cas, ce qui chancèle, ce qui chavire alors peut n'être qu'un pur mouvement intérieur, éventuellement violent malgré son invisibilité. Dans ce travail, nous tentons de poser la question du vertige en tant que catégorie de perception spécifique du monde et de soi ayant des effets dans des champs de significations

hétérogènes ([436]). En un premier temps nous devons continuer de traquer le vertige dans divers champs pour mieux le cerner.

Sur un fil

Pourquoi l'invention ([437]), comme spectacle social recherché, de la figure du funambule, et quelle est *la qualité du regard* porté sur celui qui, sur un fil au dessus du gouffre, lève une jambe ? Cette mise en suspens du spectateur n'est-elle pas d'une nature proche de celle que produisent quelquefois chez le lecteur les points de suspension qui ponctuent une phrase poétique, un récit haletant ? Qu'est-ce qui est suspendu là, si ce n'est la respiration, imperceptiblement peut-être, du lecteur ? Du suspens acrobatique au « suspense » d'une énigme, une même opération se joue, celle qui met l'autre en attente, dans une tension quelquefois insoutenable. Je suis d'autant plus « accroché » au fil du récit ou à celui du funambule que le suspens est vertigineux : une force persuasive, une sorte d'emprise se crée autour de toute situation d'attente extrême, dont l'image la plus forte est celle du risque de la chute, au bord du toit ou de l'abîme.

Mais cette chute elle-même est l'expression d'un mouvement peut-être plus archaïque, moins spatialement orienté, une unité de vitesse et d'envol qui emporte malgré lui le spectateur-lecteur, comme lorsque l'on « fauche d'une badine les hautes herbes d'un pré » ou lorsque l'on « fait tomber en avalanche la neige d'un toit », selon Roger Caillois ([438]). Il y a dans le geste de « faucher d'une badine » un mouvement de balancier dont la grâce corporelle et la vitesse naturelle rendent plus cinglante la cruauté. Les « hautes herbes », alors ployées, courbées souplement, évanouies et renaissantes sous le coup, sont comme une

[436] Ce travail se réfère aussi à notre article « L'ingouvernable gratuité : les conduites de vertige », *Communications,* n° 56 (« Le gouvernement du corps »), mars 1993.

[437] La séduction de l'acrobate, du *marcheur au-dessus de l'abîme,* n'est sans doute pas réservée au monde occidental des adultes mais aussi des enfants qui la ré-inventent dans leurs jeux, sans pour autant que son universalité soit vérifiable : il y a sans doute des cultures qui peuvent se passer du vertige comme manière d'expérimenter le monde, mais elles semblent rares.

[438] Roger Caillois, *Jeux et sports,* Paris, Gallimard, La Pléiade, 1967, p. 170.

représentation du vacillement, du renversement des corps propre à toute cénesthésie vertigineuse. Il y a un sursaut, un spasme dans l'effet de vertige, présent aussi dans « l'écroulement » de la neige « en avalanche », dans le mot même *d'avalanche.* Toute une sphère de rages opaques, d'aveuglements floconneux, est mise en branle ici et s'écroule sur la pente glissante d'un espoir étrange : celui du plaisir de tomber par procuration, par matière interposée. Le plaisir de la chute anticipée produit son effet de vertige même s'il n'est pas vécu, mais seulement bien imaginé, puissamment anticipé grâce à un matériau de choix, dont l'effet dépasse alors le champ de la vision : « Seule une sympathie pour une matière peut déterminer une participation réellement active » ([439]) de la compréhension au-delà du jeu des métaphores : ni la neige là, ni la badine ou les hautes herbes ici ne sont des clichés littéraires, mais plutôt des images matérielles qui entraînent dans leur sillage l'adhésion du lecteur, de son estomac, à la plongée vertigineuse.

Gaston Bachelard avait magnifiquement dessiné les rêveries liées à la chute, à l'élan, à l'envol ([440]), enfin à tout mouvement qui se produit sur l'axe de la verticalité « qui n'est pas une vaine métaphore, mais un principe d'ordre, une loi de filiation, une échelle le long de laquelle on éprouve les degrés d'une sensibilité spéciale » ([441]). La définition même du vertige suppose un jeu avec cet axe, qui impose une contrainte permanente aux figures du corps humain éveillé, et qui s'impose comme référence obligée de toute pédagogie morale. Toute chute est « grave », et relève plus ou moins de l'éthique dans une culture qui place ses valeurs « élevées » au firmament, siège de la gloire et de la lumière. À l'autre pôle toute image du mal est celle d'un trou, d'une béance, dans laquelle l'ange déchu tombe indéfiniment et l'homme jusqu'au fond,

[439] Gaston Bachelard, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement,* Paris, José Corti, 1943, p. 16.

[440] *Ibid.,* p. 16.

[441] *Ibid.,* p. 17.

noir. Lorsque le « sol se dérobe sous les pas », lorsque les « pédales sont perdues » le sujet chancèle, risque la perte de soi après avoir dévalé la pente glissante. Si notre système d'images morales est si clairement topographique, cela démontre l'efficacité persuasive de la rhétorique corporelle et de la possibilité du vertige, et donc de la posture qui consiste à « se tenir au-dessus de l'abîme, sur un fil ». Ici nous sommes au cœur même de notre sujet, à savoir la valeur de fascination de la scène vertigineuse, horrible et exquise, qui prend sa source dans la cénesthésie corporelle, à laquelle il faut alors revenir.

Vaciller

Pourquoi frémir avec délice à l'évocation des « voladores » mexicains, cette pratique ancienne de jeu rituel que Roger Caillois décrit en 1967 comme étant tombée en désuétude sous le coup des divers interdits qui l'ont frappée au cours du XX e siècle : « Au Mexique, les voladores – Huastèques ou Totonaques – se hissent au sommet d'un mât haut de vingt à trente mètres. De fausses ailes pendues à leurs poignets les déguisent en aigles. Ils s'attachent par la taille à l'extrémité d'une corde. Celle-ci passe ensuite entre leurs orteils de façon qu'ils puissent effectuer la descente entière la tête en bas et les bras écartés. Avant de parvenir au sol, ils font plusieurs tours complets, treize selon Torquémada » ([442]). Ce jeu très dangereux était à l'origine inscrit dans le déroulement d'un rituel religieux, et au cours d'avatars successifs jusqu'au XXe siècle, il est devenu un pur spectacle quelquefois payant, puis a disparu officiellement. Le récent « saut à l'élastique » (années 1980 aux États-Unis), ce sport « extrême » de plongée dans l'abîme avec la seule sécurité d'un fil élastique noué à la ceinture, comme les compétitions de sauts en parachute, devenues donc des prouesses gratuites et non plus fonctionnelles, retrouvent l'élan des « voladores », tournoiement en moins. C'est l'effet de balançoire qui ici est le lien commun, à savoir la chute mise en œuvre et rattrapée à temps, grâce au fil, à la corde. Il ne s'agit pas ici

[442] Roger Caillois, *op. cit.,* p. 169.

seulement de s'envoler mais de vivre le saut sans en mourir, ce qui pourrait être la définition phénoménologique de la balançoire.

Se balancer

Pourquoi ce charme de la chute ? Pourquoi l'homme, ce « drôle d'oiseau », invente-t-il l'allongement, la répétition, l'accentuation, grâce à certains supports techniques ? Pourquoi court-il pour voir le funambule, le somnambule sur son fil ? Enfin pourquoi la posture de balancement, qui est le saut apaisé, est-elle spontanément réinventée en cas de douleur continue, morale ou physique ? Pourquoi est-ce le *balancement* qui console, après l'étreinte, comme si le poids de la souffrance était alors physiquement allégé ? Sans doute le sujet frappé de folie se soigne lui aussi lorsqu'il se balance sans fin. Celui qui le regarde ressent une inquiétante contagiosité – il faut vite ne plus regarder, sinon il va aussi se balancer malgré lui, et créer ainsi un pont vers la folie. Enfin, lorsque le bébé est bercé par sa mère, qui invente le bercement comme signe du lien, lui ou elle ? Dans cette scène à deux, la cénesthésie du vertige joue deux partitions, celle qui fait du suspens une mélodie, du vacillement un rythme recommencé, et celle qui au dessus du vide menace le corps humain, toujours minuscule dans l'immensité, d'une chute atroce, si il est lâché. Ainsi la même perception vertigineuse a-t-elle à voir avec le renforcement du lien, sa réassurance qui trouve dans la berceuse ou la danse à deux son image corporelle la plus forte, mais aussi avec la chute qui le menace de la façon la plus définitive, lorsque le lien se rompt.

Dans un court article, Sandor Ferenczi lit une séquence vertigineuse comme abandon : il avait remarqué un « symptôme mineur », à savoir « la sensation de vertige en fin de séance analytique » qu'éprouvaient certains de ses patients ([443]) : « Certains patients éprouvent à la fin de la séance d'analyse, au moment où ils se relèvent, une sensation de vertige. L'explication – bien fondée en soi – consistant à dire qu'il s'agit

[443] Sandor Ferenczi, *Psychanalyse II. Œuvres complètes 1913-1919,* Paris, Payot, 1978, pp. 131-132-133

d'une conséquence du brusque changement de position (anémie cérébrale) n'est qu'une rationalisation bien réussie ; en réalité, la sensation liée au changement de position fournit simplement à des affects et à des pensées encore censurés une occasion de se manifester » ([444]). L'auteur analyse en termes de « désillusion » l'arrachement cruel au fantasme inconscient que créait le transfert : le patient, bercé par l'analyse, par l'analyste, tombe de haut, des « nues » « sur terre » quand il lui faut à la fois payer, et aussi retrouver les codes, les restrictions, et les indifférences normées qui règnent en fait dans la réalité triviale. Il pose à la fin de ce très court papier la question de la conversion hystérique et de ce « mécanisme délicat » qui fait se propager certains mouvements de la sphère psychique à la sphère physique.

Ce texte définit bien les ambigüités liées à la notion de vertige : en un premier lieu, ce mécanisme trop délicat, qui se situe à la charnière de ce qui est pensé et de ce qui est éprouvé, ne peut être réduit à l'une ou l'autre de ces deux dimensions, pouvant être pensées comme cause ou effet tour à tour, de façon linéaire ou systémique. À moins qu'elles ne soient corrélées non pas entre elles, mais à un troisième facteur, comme, par exemple, l'inconscient et ses effets de faux. Autre ambigüité, le vertige a à voir avec le leurre, et son dévoilement, et le sol menteur s'effondre sous les pas : la chute alors est elle-même mieux que fausse : elle est hallucinée. Cette deuxième ambigüité concerne le monde du vrai et du faux et la bascule de l'un à l'autre, telle qu'elle s'imagine dans le corps, sous certaines conditions. Cette bascule ne peut se réaliser que dans un événement corporel saisissant et dont témoigne quelquefois un violent sursaut, un événement « vrai » au sens où tout ce qui se passe dans notre corps est « vrai », c'est-à-dire « réalisé », et en même temps *virtuel,* puisque toute cette situation n'existe que dans le système d'interprétation que les acteurs en ont.

---

[444] *Ibid.,* p. 131.

Toute la problématique non médicale du vertige réside dans la spirale des anticipations de ce qui se passe, la première d'entre elle étant « je risque de tomber, je tombe... presque ! ». Ainsi à la seconde ambigüité « vrai/faux » vient s'en ajouter une troisième qui est non pas une disjonction, mais une fusion paradoxale, celle du corporel et du virtuel à la fois, que suppose la séquence vertigineuse, et qui implique une *contraction extrême de la durée.* Dans une perspective simplement phénoménologique nous pouvons tirer les fils que nous propose la réflexion de Ferenczi citée ci-dessus mais sans avoir à en adopter l'interprétation – pour pouvoir continuer à décrire notre objet. Trois pelotes mêlées entre elles nous ont été proposées : physique et psychique, vrai et faux, corporel et virtuel. Elles jouent, dans la séquence vertigineuse, de leurs oppositions jusqu'à nier celle de l'espace et du temps. Le vertige fonctionne donc comme une catégorie *a posteriori,* non pas de l'entendement, mais de la perception et comme manière de construire provisoirement un monde spécifique caractérisé par des fusions paradoxales, et ce sur différents plans.

Tourner

Vaciller est donc le mouvement du corps qui consiste à redresser la chute anticipée. Le vacillement peut n'être qu'un minuscule sursaut, quasi inexistant vu de l'extérieur, malgré la violence de l'événement intérieur. Multiplié il fait du bien : dans un tangage léger je suis comme déjà ivre, prêt à chanter. Le balancement a à voir avec le plaisir du saut, avant le geste et juste après, la chute mortelle est sans cesse sauvée à ses deux bouts, ces points les plus élevés de la courbe : le très léger balancement devient une flottaison, un suspens allégé, comme lorsque la vitesse extrême est atteinte sur un bolide, et touche alors à une sorte d'étrange paix, celle d'un présent resserré à son point extrême de densité. Le plaisir du suspens trouve ici une de ses plus inquiétantes variantes. Le ralenti indéfini possède aussi sa valeur de suspens : et lorsque la feuille morte tombe trop légèrement, lorsque son tournoiement est infiniment hésitant, le spectateur titube

imperceptiblement, sous le coup d'une trop immense douceur, de sa trop puissante suggestion.

Il doit y avoir un lien entre les balancements ludiques, les sauts de joie, les plongées extatiques et les bercements doux ; la joie d'être porté, emporté par le vent, l'eau, la musique, l'émotion ou des bras a une même force topique, une même ligne courbe et tournoyante : un vacillement interne, une perte en poids imaginaire, un renversement des lignes de forces devenues des boucles, se produisent alors. Les images du « plaisir » dessinent des torsades, elles sont mobiles et entraînent dans un tourbillon de boucles le corps humain, bras levés, les pieds touchant à peine le sol... Le vertige prête sa topique à l'expression corporelle du plaisir, mais l'un n'explique pas l'autre. Tourner sur soi-même jusqu'à chanceler « pour le plaisir », c'est-à-dire très exactement *pour rien,* reste une énigme plastique : pourquoi la joie humaine choisit-elle l'élan, le soulèvement, le suspens, au-dessus du vide, du pire ?

Croire tomber

Est-ce que cette force topique que l'on peut appeler la *préférence pour le suspens,* c'est-à-dire le choix du risque de la chute, se retrouve dans la plupart des groupes culturels connus ? Ici, deux grilles d'interprétations seraient possibles : l'herméneutique psychanalytique et la problématique anthropologique. La problématique du désir et de la sexualité, les différentes théories psychanalytiques de la jouissance, aideraient peut-être à classer notre effet de vertige dans une famille de conduites spécifiques, où l'ambivalence constitutive ne serait pas déniée. Mais les contraintes à la fois individualisantes et par là même universalisantes que les disciplines psychanalytiques et psychiatriques exercent sur leur objet tendent à gommer l'énigme des formes plastiques en jeu ainsi que les différences éventuelles entre cultures. De plus, pour le moment, ce classement n'est pas notre objet, puisqu'ici ce qui est questionné ce

n'est pas la source énergétique qui agit au cœur de la séduction vertigineuse, mais plutôt les formes corporelles en jeu. La figure du danseur au-dessus de l'abîme, celle de l'enfant poussant plus haut sa balançoire restent à interroger.

Le plaisir compliqué qu'est le « *croire tomber* », « *le voir tomber* », peut aussi être questionné dans une perspective anthropologique. Lorsque l'on contemple une figure classique de l'art statuaire occidental comme celle de notre Génie de la Bastille, jambe levée sur le vide, là haut au sommet de la mince colonne, nous ressentons la séduction de la scène vertigineuse pétrifiée : nous pouvons y reconnaître une de ces figures unilatérales étudiées par Françoise Héritier-Augé ([445]). La séquence vertigineuse est assez vide de sens pour pouvoir loger des systèmes symboliques divers. L'homme debout, érigé, résistant aux vertiges intérieurs et extérieurs, ou la femme gracieuse, tête penchée, déliée des lois de la pesanteur, le pied posé sur la terre comme sur un fil, trouvent des définitions identitaires renforcées en jouant d'une même cénesthésie vertigineuse et de son pouvoir sur l'autre. Nous l'avons vu, *à corps en suspens, regards suspendus.*

Mais des difficultés surgissent lorsque nous tentons une anthropologie du vertige comme fait : la première est que le vertige n'est pas une catégorie aussi définie que tel ou tel système de croyance, de consommation, ou de parenté. Sa réalité tient au regard qui est porté sur elle et qui la rend consistante. Le vertige en effet ne produit que peu de résultats tangibles, de changements notables. On ne peut donc le décrire sans le construire, et même, utiliser de façon délibérée, objectivante, la subjectivité de l'enquêteur. Ce dernier se laisse alors prendre volontairement à la valeur de suggestion de son objet, dernier trait qui est l'une de ses caractéristiques. Il sera donc

[445] Françoise Héritier-Augé, « Moitié d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs », *Terrain,* n°18, mars 1992, pp. 5-14.

difficile de parler du vertige dans d'autres cultures, malgré son évidente présence et la force prégnante de son spectacle, sans construire des outils épistémologiques pertinents.

Le vertige de la gratuité

Mais en attendant, poursuivons notre questionnement « phénoménologique » : Qu'est-ce qui se passe lorsque tout tourne, le sol, la tête, les sangs, l'œil, les astres ? Suis-je malade, ivre, fou, voyant, beau, hideux ? Est-ce que je souffre ? Est-ce que je jouis ? Indépendamment du décor de la scène du vertige, de son contexte, religieux, médical, profane, sacré, ou purement ludique, ou bien d'une compétition agonistique entre jeunes mâles le samedi soir (c'est à qui montera le plus haut, le plus soûl, le plus funambule !), la question de son sens se pose, de ce qu'elle produit, de son effet, et pourquoi pas, de sa *fonction.* Pas de vertige sans cénesthésie corporelle, qui renvoie en partie aux mécanismes physiologiques en jeu. Le « vertige », dans les dictionnaires médicaux est considéré le plus souvent comme un trouble organique, lié soit à des intoxications particulières, soit à des pathologies spécifiques. Au fond, toute maladie, toute « perte » de conscience se traduit par un trouble de l'équilibre, une menace d'évanouissement. Mais, quels que soient les mécanismes physiologiques en jeu, ils ne rendent pas compte du fait que :

a) le vertige est quelquefois investi de significations ambivalentes assez fortes pour le constituer en but frénétiquement poursuivi, de façon culturelle quelquefois, et aussi en séquences sans significations, exquises et opaques, comme lorsque la badine fauchait les hautes herbes du pré ;

b) le spectacle de ce vertige, ou sa simple évocation, possède une force de suggestion dont les mécanismes sont mal connus et renvoient sans doute à un type particulier de communication, où le sujet est *possédé sans le savoir* par ce avec quoi il communique.

Si l'on accepte de ne pas définir les différents contextes culturels de la scène de vertige comme explication suffisante, on doit alors tenter d'identifier ce qui s'y passe. La première condition de possibilité d'un tel « effet de vertige » se situe dans la réalité corporelle de ce qui est vécu, même si, nous l'avons vu, cette réalité tient quelquefois à la virtualité d'une image, d'un risque imaginé, celui de tomber. Une compétence spécifique de la conscience cénesthésique de soi – « cénesthésie », « cette espèce de sentiment vague que nous avons de notre être indépendamment du concours de nos sens » nous informe le *Littré* – est ici requise : *il est quelquefois possible de percevoir avec force – d'éprouver – sa propre position corporelle sur un axe vertical qui est celui de la pesanteur dans une puissante révolution intérieure et/ou extérieure.* Le vertige est une révolution permanente de notre propre poids en nous, une lutte contre la chute, et avec elle, comme sur une grande roue accélérée. Cette possibilité ne relève pas simplement de l'imagination visuelle, mais plutôt d'une sorte d'immédiate et violente anticipation interne : je tombe, alors je vacille. Toutes les variantes de la cénesthésie vertigineuse se fondent sur cet effet de bascule, sur cette catégorie spécifique de la perception, qui est aperception de soi et du monde sous un mode très particulier. Il se trouve que lorsque ce mécanisme est un jeu, il « intéresse » l'être humain, l'enfant, l'adulte. Comme si une réponse forte était donnée à la question « où suis-je ? », « dans quel monde ? ». Dans le vertige, *je suis là,* au centre de ce tournis. Comme si le vertige, cet état qui menace la station debout, était en fait une manière de rendre plus intense et centrale sa propre présence au monde. Le vertige recherché est une tactique d'intensité, une accentuation du plaisir d'être là. L'enfant suffoqué par la joie saute. Car les paroles ne suffisent pas, ni le regard : il faut faire tout tomber avec soi et tout rattraper, comme lorsque la balançoire amorce son élan ascendant.

À la question *pourquoi jouer avec le vertige, cultiver la souffrance particulière qu'il procure ?* Il faut répondre, *pour rien,* mais aussi, sans doute, il faut entendre cette réponse en deçà du cliché, pour en

éprouver la valeur vertigineuse : *absolument pour rien.* Il y a quelquefois le pur fait provisoire et inouï d'être encore là, pesant sur cette portion de sol, quand tous les mécanismes qui « remettent la vie à demain » (travail, projets, désirs, attentes, rituels, etc.) sont épuisés, ou bien accomplis, terminés pour ce soir. Le soir, une fois les tâches achevées, est un moment anthropologique d'expérimentation de sa propre présence au monde, et ce peut-être dans d'autres cultures aussi : quelle posture adopter alors, comment peser sur le sol ? Comment mettre en scène sa propre présence au monde ? Regarder au loin, à l'horizon vertigineux, se balancer en chantonnant, renverser la tête vers le ciel, l'abîme du haut, vertigineux la nuit, enfin mettre en œuvre les tactiques de production de vertige techniquement et éthiquement possibles, celles qui ralentissent le temps et la respiration, celles qui l'accélèrent, celles qui intoxiquent le corps.

Si la culture du vertige permet d'être mieux là, et offre une manière efficace d'aller trop bien, on comprend pourquoi les conduites d'excès ne sont donc pas toujours liées aux souffrances sociales, et inversement, pourquoi le désespoir comme chute peut être chéri.

Véronique Nahoum-Grappe

Historienne et anthropologue

Ingénieur à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)

Centre d'Études Transdisciplinaires, Sociologie, Anthropologie, Politique (CETSAP)

Sylvie Fougeray, *L'âme et la tripe du masque corporel. Possession versus Incarnation*

« Dans le bœuf, il ne se passe rien ! » Sebastiao.

L'enjeu de cette communication est de contribuer à éclaircir la nature du lien entre possession et prise de corps, en opposant au premier terme l'incarnation et au second l'incorporation.

Le corps, enjeu de possession

La possession qualifie l'état d'un homme possédé par une entité : démon, esprit ancestral, déité ou génie. Au sens commun il s'agit de la faculté de disposer d'un bien, d'avoir à soi et de maîtriser. De quel bien dispose une entité en possédant l'homme ? L'acte de possession commence lorsqu'un corps manifeste par signes la présence d'un être distinct de celui qui est manifesté ordinairement par ce corps. Par la juxtaposition du corps et de la possession et par les formules choisies pour la décrire, est induit peu ou prou que l'être humain *a* un corps, qu'il possède *son* corps. Avoir à soi une chose introduit la possibilité de la perdre, la donner ou la vendre...

Ainsi corps et être humain ne seraient pas indissociablement liés dans une relation d'égale réciprocité. Ils sont pensés comme des éléments distincts où l'un, le corps, est subordonné à l'autre, l'être. Ce qui implique que l'être possédant puisse perdre son corps ou se voir dépouillé de son bien par un être plus puissant. La possession postule l'indépendance de l'être par rapport au corps et l'existence d'entités dénuées de corps. En fait, il semblerait que la possession ne s'applique pas totalement ou de manière uniforme à ces deux composants de l'homme, l'être et son corps. Il s'agirait moins de disposer de l'âme, de l'esprit ou de l'être de cet humain que de ce qui les manifeste ou les

réalise en ce monde : le corps. En opposant le possédé à l'âme damnée, il apparaît clairement que l'entité étrangère se substitue à l'entité humaine, l'évince ou la neutralise pour avoir un corps à soi. L'être possédé n'est pas une âme ou une conscience obéissante, vendue ou vouée au diable, c'est un esprit enchaîné, privé de conscience ou plus précisément de sa capacité d'agir par lui-même. Au pire, l'être humain subit le contact de l'autre, la corruption de son âme provient de cette promiscuité et de l'asservissement de son corps plutôt que de son consentement à être un suppôt de l'entité. L'enjeu de la possession serait bien ce corps humain fait de chair. Si la finalité est la même, comment la distinguer de l'incarnation ?

L'incarnation, une forme appropriée à l'être

En deçà de l'union des natures divine et humaine, l'entité prend un corps de chair. En apparence, le corps semble être l'objet de l'incarnation, en fait, l'esprit qui se donne une forme matérielle *est* à son origine. La divinité ne s'empare ni d'un être humain, ni de son corps. Le corps n'appartient pas à l'Autre, il est la chair de l'Autre. Inversement, l'acteur qui s'incarne dans son personnage prend son caractère ou son esprit : il conforme son corps à l'esprit. Il ne s'agit donc plus de s'approprier le corps de l'autre et d'être trahi par les signes qui révèlent son identité, mais d'être approprié à l'âme, c'est-à-dire d'approprier son corps à l'âme qui est prise. La relation de l'être au corps est ici médiatisée par la forme qui se fait à l'être, au sens où un corps approprié manifeste des expressions, des attitudes, un style propre à cet être dont il est l'image.

La substitution qui caractérise la possession sera dénoncée par une inappropriation du corps à être. D'autant que l'identification de l'entité est facilitée par la codification des manifestations corporelles en signes qui lui sont propres. En revanche, l'incarnation se caractérise par une appropriation complète de l'être au corps. L'acteur qui s'incarne

s'accomplit dans l'être ; incarnée, l'entité magnifie le corps. Ainsi l'enjeu de l'incarnation serait l'appropriation des signes corporels, images de l'âme. L'inversion des termes par le jeu de la substitution et de l'appropriation, se comprend mieux au travers des possessions où l'entité est accueillie de manière positive. Bien que le sujet en valorise l'expérience et recherche la présence de l'Autre (consentant à la substitution), il se perçoit comme possédé et non comme incarnant l'esprit. Si l'être consent, c'est bien sur le corps que s'exerce la maîtrise ; l'entité dispose d'un corps que l'âme se refuse à lui abandonner totalement, à s'en désapproprier.

Nous achèverons cette lecture de la prise de corps au travers de la possession *versus* incarnation en rappelant que seul le corps, sa forme et ses attributs signifiants (voix, gestuelle, vêtements, etc.) permettent de dire l'entité qui possède. Avant et après l'acte, l'Autre est invisible. Ces deux modalités de prises de corps procèdent par contact, inclusion puis substitution ou appropriation. Dans les deux cas, elles s'exercent d'un esprit invisible en direction d'une enveloppe corporelle. Notre compréhension du phénomène est surdéterminée par cette perspective. Il semble fécond dès lors, par effet de contraste, d'adopter le point de vue de l'être humain qui s'incorpore à un corps Autre, réalisant la substitution corporelle et tendant à l'appropriation d'un esprit.

Nous envisagerons sous cet angle l'expérience vécue par les joueurs en masque corporel, à laquelle nous avons consacré plusieurs années de recherche et par là recueilli de nombreux témoignages ([446]).

Masque, état modifié de conscience et possession

En essence, des préliminaires de cette étude nous retiendrons que l'acte de se couvrir d'un masque s'analyse ordinairement à partir du masque. C'est moins l'expérience de la personne que la fonction de représentation, le rôle de l'acteur et le rôle psychologique du masque

[446] Sylvie Fougeray, *Le Bœuf, le Saint et le Jeu.* Nouvelle Thèse, Université Paris VII-Jussieu, Sciences Sociales, 1991, sous la direction de Jean Duvignaud.

dans la société qui sont objets d'interprétation. On constate un consensus implicite entre les savants, les gens du commun et le masqué pour ne pas faire cas de la personne qui se masque, ni de son caractère, et pour valoriser le seul personnage. La notoriété revient au masque, rarement à son acteur. Élucider le mystère du masque par ce qu'il représente ferait comprendre l'acte de se masquer et par là, l'homme masqué. De manière concomitante, la terminologie usuelle pour désigner l'homme en acte de masque dépend du contexte dramatique de la mascarade : danseur, acteur, porteur ou joueur. La relation essentielle qui se noue entre homme et masque reste inavouée et son état se définit par ce qu'il n'est pas.

Le fait d'être masqué n'impliquerait pas un changement d'état, de l'être conscient, mais un changement de « persona » – masque – ou d'apparence. Or, l'attention que nous avons portée au caractère des hommes qui se masquent, à leur histoire de vie et à leur état avant, pendant et après l'acte de mascarade, nous a incitée à nous interroger sur leur état de conscience. Tout d'abord inclinée à l'associer à des états reconnus socialement (par exemple les étapes du parcours amenant à se masquer s'apparentent à celles répertoriées pour les transes rituelles) ([447]), nous en questionnons maintenant la spécificité. Cette réflexion autour de « possession et prise de corps » nous permettra de rendre compte de l'état modifié de conscience spécifique à l'être masqué.

« Dans le bœuf, il ne se passe rien ! » Sebastiao – âme, tripe et moelle du bœuf (masque) – me fait cette réponse alors que je l'interroge sur son vécu à l'intérieur du masque en suggérant qu'il y serait en transe. Je m'appuie pour cela sur les manifestations corporelles observées pendant le jeu du bœuf. Mais Sebastiao, qui connaît bien la transe de possession prégnante dans son univers culturel, reste ferme : dans le masque il

[447] Cf. la synthèse de Georges Lapassade, *La Transe*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1990.

n'arrive rien et il ne ressent rien de cet ordre. Sa réponse résume l'ensemble des témoignages et rejoint ce qui est communément admis à propos du masque. Celui-ci permettrait de faire l'économie de la transe de possession ([448]) – qui implique une modification de la perception de soi et de son comportement – puisque c'est le masque qui exprime une autre personnalité et d'autres attitudes ou qu'il déforme celles de son acteur. Il n'est donc pas nécessaire à ce dernier de se métamorphoser.

Les cas de transes avec masque existent, mais la possession est amorcée par une entité qui exige d'être masquée. Ce n'est pas l'être possédé qui se masque pour se modifier mais l'entité possédante qui masque son être et qui le signe par cet attribut. Plus généralement, lors de rites orientés sur l'apparition de masques, et en particulier pour les masques européens ou d'origine européenne dont nous allons traiter, l'état de transe de possession est dissocié de leur apparition. Autrement dit, la mascarade n'est pas socialement désignée comme un lieu de transe de possession. Mais au-delà des évidences, que se passe-t-il sous le masque, qu'est-ce qui s'y agit ?

Approche morphosystémique du masque

Nous restreindrons le champ couvert par cette question à une catégorie particulière de masque. Catégorie établie à partir de la morphologie du masque, en postulant que la forme induit un type d'expérience distinct de celui lié à l'être que le masque et l'acteur sont censés représenter ou mimer (animal, humanoïde, monstre…). En effet, le masque corporel zoomorphe présente une morphologie identique, quel que soit l'animal représenté (bœuf, loup, âne, once, etc.) : une armature d'arceaux rigides, recouverte d'un matériau souple et semi-

[448] Cf. Jean Duvignaud, *Les Masques et leurs fonctions* (préface), Maison de la Culture de Rennes, 1980, pp. 8-9, et Jean-Thierry Maertens, *Les Ritologiques III : Le Masque et le miroir (Essai d'anthropologie des revêtements faciaux),* Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 35.

flottant forme une voûte sous laquelle s'introduisent un ou plusieurs hommes. Le corps humain est totalement dissimulé et méconnaissable : la forme oblongue de la structure gomme l'effet de verticalité, quand elle n'oblige pas celui qui la porte à se ployer. Le corps du masque est articulé à un crâne d'animal étoffé ou à une imitation en bois. Le zoomorphisme de ces masques est donc signifié par une double référence dont les fonctions sont distinctes : la tête qui représente et permet l'identification de l'animal et le corps oblong qui dissimule le corps dressé de l'humain. D'où la dénomination de masque corporel zoomorphe que nous avons attribuée à cette espèce et dont l'exemple le plus connu est celui de la Tarasque étudiée par Louis Dumont ([449]).

Nous négligerons ici la variable significative qui porte sur la taille de ces masques et le nombre de leurs acteurs puisque nous nous plaçons du point de vue des traits communs à l'expérience vécue, et de sa codification par le groupe social, et non du vécu individuel. Pour esquisser le cadre dans lequel se déroule leur représentation, disons que ces masques sortent au cours de cycles festifs (cycle d'hiver et de Saint Jean) et pour les fêtes votives. Largement répandus jusqu'au début de ce siècle en Europe, ils se maintiennent en Europe de l'Est, en Espagne et au sud de la France, et ils se sont implantés et développés au Brésil. Longtemps ignorés par les ethnologues et réservés aux folkloristes, leurs manifestations étaient considérées comme un amusement pour des « bandes de joyeux lurons », comme des objets de parades emblématiques et des survivances vides de sens d'anciens rites païens. Notre étude sociologique des groupes et communautés qui génèrent ces sorties de masques a rejoint les récents travaux de l'anthropologie brésilienne pour démontrer qu'elles sont l'objet de groupes organisés dans une forme d'association ludique, intégrés à un système social qui réactualise par là ses composantes mythiques.

[449] Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local, d'un point de vue ethnologique*, Paris, Gallimard, 1951.

Pour résumer nos conclusions, nous comprenons le masque corporel zoomorphe comme un système dont l'élément humain est aussi essentiel, éphémère et interdépendant que le crâne ou le corps du masque. Nous avons démontré qu'il existe une relation paradigmatique entre le masque, le jeu, le groupe restreint qui l'anime et la communauté. Relation qui s'établit à partir d'un principe structurel dynamique, participant à la représentation du monde constamment élaborée par les acteurs sociaux. De ce point de vue, l'expérience vécue par l'acteur humain du masque, ici le joueur en masque, peut se lire en termes d'interaction entre la morphologie du masque, la corporéité de l'acteur, le corps social qui le met en œuvre et l'image fédératrice de sa représentation ou corps symbolique, propre à une entité. Le Saint Patron du masque incarnerait ce corps symbolique. À cette forme d'interaction correspondrait un « état » nécessaire à sa mise en œuvre, codifié, régulé et régi collectivement. Le bœuf de Mèze, le loup de Loupian (Languedoc-France) et les bœufs de Viana (Maranhâo-Brésil) prêteront matière à la mise en évidence d'une définition sociale implicite de cet état modifié de conscience.

Le masque social d'un état indicible : une performance ludique et spectaculaire

Le caractère implicite de la socialisation des modalités d'expression et l'ambiguïté des discours doivent s'entendre par un contexte où les acteurs sociaux locaux ont appris à dissimuler leurs pratiques ou à les dire selon le modèle socioculturel dominant qui en dénie le sens sacré, les qualifie péjorativement de « » et leur accorde une qualité ludique. Dans ce contexte, donc, il est attendu des sorties de masque un bon spectacle. Respect du calendrier, des durées et des lieux de prestation ; conformité du scénario : attaques du public, fuites, luttes entre guides et « animal », agonie et mort poignante ; respect du style : longues évolutions fluides, un « bon » pas, un « bon » rythme, de l'humour et des surprises ; actes spectaculaires : les joueurs démontrent leur force et leur endurance par des « porters » audacieux ; de l'illusion : la part

humaine doit être occultée, ne faire qu'un avec l'animal ; enfin de la spontanéité : pas de répétitions pour le jeu du masque.

Quels sont les conditions requises et les moyens de réalisation ? Apparemment, les seuls critères de sélection des joueurs en masque seraient le goût de l'alcool et la force musculaire. Les masques pesants et les prestations longues demandent des hommes « dans la force de l'âge » ayant des professions où se développe l'endurance (manœuvres, porteurs, ouvriers agricoles...) ou de jeunes hommes pratiquant des sports (football, rugby...). Ils doivent faire un travail d'équipe, donc s'entendre pour les relais ou pour se mouvoir ensemble, constituer au minimum une bande « sérieuse ». La consommation d'alcool est censée favoriser la camaraderie, les défis, anesthésier et doper. Une base d'entente préalable, l'addition des forces musculaires et le partage de l'alcool seraient des conditions suffisantes à la prestation attendue.

Le style, le scénario et l'illusion sont censés s'acquérir par la fréquentation en spectateur des sorties de masques antérieures. L'observation de nombreuses sorties dans des contextes variés, l'opportunité de participer à des prestations sous le masque et la patiente mise en confiance nécessaire au dévoilement du discours « non élitiste » de ces « simples porteurs de masques » ont mis au jour une autre réalité. Nous n'insisterons pas sur l'organisation rigoureuse de ces groupes, sauf pour préciser l'existence d'une hiérarchie entre les joueurs de masques : les plus anciens, responsables du masque, ouvrent le jeu et le régulent ; les novices apprennent le respect, la maîtrise, la retenue. Les initiatives pouvant mettre en danger le public ou l'armature sont vivement réprimées. Par ailleurs, un groupe ne peut animer un masque corporel zoomorphe que si l'ensemble de ses membres a un passé commun (famille étendue ou groupes d'amis).

Qu'en est-il de l'effort à fournir, de la prouesse à accomplir alors qu'en apparence rien de tel n'est exigé de ces hommes ? La conformation du masque implique une masse difficile à manier et le maintien constant

d'un équilibre dans la débauche du mouvement. Les activités physiques quotidiennes ne préparent qu'indirectement à cette épreuve spécifique ; en quasi absence de répétition, sortir le masque c'est être immédiatement opérationnel. Rapidement, à la fatigue s'ajoutent les blessures : mains écorchées, épaules à vif, jambes contusionnées ; sueur et poussière bloquent la respiration, les changements de rythmes et les pauses « coupent les jambes » sans permettre la récupération. Des heures, des jours et des nuits de jeu se succèdent, dans l'absence de sommeil, l'inégale alimentation, l'inconfort, les rixes, les rencontres, la fête ambiante...

Le joueur en masque brésilien est surnommé entre autres « la tripe », il donne au masque sa force, sa sueur, son sang. Des tripes, il faut « qu'il en ait » pour « tenir le coup » et relever le défi. Le manque d'entraînement distingue cette prouesse de l'exploit sportif et de la performance théâtrale. L'acteur de théâtre, avant « d'être possédé par le rôle » ou « d'incarner son personnage », se familiarise longuement à lui et développe progressivement les capacités adéquates. Pour le joueur en masque, seule l'observation lui rend l'animal (masque) familier. La réussite est exigée dès le premier essai ; à Viana la première fois reste celle « où ils ont tenu une nuit entière sans relais ! ». Et si les saisons et l'expérience s'accumulent, il est à noter que malgré la stabilité du groupe et même les répétitions pour les autres acteurs du drame, le joueur en masque, lui, ne se prépare pas. En apparence, la communauté n'attend rien d'extraordinaire de ceux du masque mais dans les faits les conditions ménagées rendent impossible une mise en forme raisonnable de leur performance.

L'enivrement, un acte de diversion

En minimisant, dans les actes et le discours, les capacités propres des joueurs en masque à remplir leur rôle, on exige d'eux un effort disproportionné ou on sollicite implicitement la mise en jeu d'une force non ordinaire. Les regards fixes, les traits exsangues, les corps meurtris, tremblants et prostrés des joueurs de Viana au sortir du masque

trahissent un effort surhumain, un état hors du commun. État auquel il faut les arracher et qu'ils n'ont de cesse de vouloir retrouver. État en partie occulté, à Mèze, par un état écran, l'enivrement. À ce propos, le décalage le plus évident entre ce qui se montre et ce qui se fait porte sur l'état éthylique supposé des joueurs et son rôle. Une absorption d'alcool en quantités exceptionnelles en contrepoint d'une fatigue et d'efforts démesurés serait suffisante à expliquer les débordements, les excès ou les performances qui se manifestent hors ou en le masque et qui ne sont pas propres à ces hommes dans leur quotidien. En fait, les démonstrations de beuverie sont de la mise en scène ou du décor et dans le cas brésilien des préjugés établis sur des exceptions. La règle est qu'un jeu correct soit exempt de libations alcoolisées avant la prestation. Limonade et verres d'eau font l'ordinaire du joueur en masque jusqu'à la clôture. La consommation d'alcool est le signe d'une mauvaise direction, d'un maître qui ne sait pas tenir son groupe et propose une mauvaise prestation. À Mèze, la beuverie, réelle, est plus spectaculaire par la manière de s'abreuver que par la quantité absorbée. Nous avons observé le changement d'attitude entre la sortie du bar (bruyante, désordonnée et titubante) et l'entrée dans le masque (rapidité de mise en place, précision des gestes, coordination et détermination du prochain objectif). Notre surprise a suscité ce commentaire : « On boit, oui, mais on fournit un tel effort avec une telle suée qu'en dix minutes on a tout brûlé. Plus le nombre de fois où on fait "pisser le bœuf", il ne reste plus un gramme d'alcool. Les jurons et les blagues, le bœuf qui tangue, c'est pour dehors, pour amuser la galerie ».

Ainsi l'alcool participerait en faible part à la modification des comportements et des perceptions des acteurs masqués. Mais s'il entre peu dans le dépassement de soi, la licence qui leur est permise favoriserait, par le partage de ces excès, l'affirmation de leur « esprit de groupe » face aux villageois. Une connivence et une complicité qui leur sont vitales lorsqu'ils doivent agir en cohésion. Le vécu collectif de l'expérience, en simultané ou en alterné, serait-il suffisant pour développer leurs capacités ordinaires, pour être plus endurants, forts,

souples, etc. ? Avant leur entrée en masque ces hommes se confondent dans la foule par leur comportement ordinaire, à leur sortie ils s'en distinguent par leurs attitudes. À Mèze, celles-ci sont mises en spectacle, à Viana, elles sont dissimulées par la haie de corps des autres joueurs et par leur discret emmaillotage dans les couvertures.

En restreignant notre démonstration à l'addition de ces quelques points : l'alcool ? un facteur négligeable ; la force mécanique ? insuffisante ; la disposition à agir ? spontanée ; la réussite ? exigée ; l'état qui en résulte ? occulté de manière ostensible… Il apparaît de manière évidente que la sortie du masque est socialement régie pour « qu'il s'y passe quelque chose » dont l'effet serait visible, mais pas l'acte. Ce qui intervient est masqué, son résultat est visible au travers d'un écran, c'est-à-dire occulté avec ostentation.

L'état de conscience modifié par l'incorporation

Le masque est le lieu désigné collectivement pour que « ce qui doit être » soit masqué et indicible : « Il ne se passe rien ». Ce qui « n'est pas » ne pouvant être nommé, il est compréhensible que nous soyons démunis de syntagmes appropriés. En attribuant à « ce qui n'est pas en masque » le nom d'incorporation nous choisissons la commodité et l'effet de sens, le corps serait l'enjeu de ce « rien-être ». Dans une séance de possession ou d'incarnation la présence de l'être invisible est mise en évidence par une prise ostensible du corps humain, les effets disparaissant avec le retrait de l'entité. À l'inverse, dans une séance d'incorporation le corps humain manifeste ce qui fut, après l'acte de prise. L'état modifié de conscience se constate *a posteriori,* ou se révèle parfois au regard indiscret jeté par les orifices du masque. Ce qui revêt les apparences d'une transe mais ne se dit pas est occulté par le corps du masque. Parmi les composantes de cette « transe » : nécessité de dépassement, modalités de mise en œuvre, forme prise par cette modification et son contenu, reprenons ce qui est spécifique à l'incorporation.

L'union, un agir ensemble

Nous avons suggéré que l'expérience collective serait un mode de mise en œuvre. Dans l'être ensemble nous trouvons les ingrédients stimulants (émulation, force de cohésion et plaisir) générateurs de l'engouement pour le masque corporel. À Viana, pour jouer le bœuf, il est dit qu'il faut le goût, la force et la foi. La foi dans Saint Jean, qui procure l'énergie et qui se partage avec tous les membres du groupe, peut se traduire dans le contexte français par la « motivation ». Elle se concrétise par une mise en condition physique à agir ensemble, « se motiver », empruntée aux rugbymen : comme la foi, la motivation oriente dans une direction commune, vers une finalité qui les dépasse, ce qui est plus que la somme des efforts individuels. Elle implique de faire confiance au groupe pour accomplir, pour donner la force, comme à Viana le Saint est dépositaire de cette confiance. En pratiquant la « motivation », sous le bœuf de Mèze, les joueurs renforcent leur concentration et leur union sous l'enveloppe protectrice du masque. Cet appel aux forces collectives, à « l'esprit de groupe » a son équivalence paradigmatique dans l'appel à la force du Saint des joueurs en masque de Viana. Là, l'appel est concrétisé par l'image de Saint Jean associée à la Colombe du Saint-Esprit qui orne l'étoffe du masque. Lorsque cette enveloppe qui contient la « chair » du masque englobant le corps humain est animée, le masque s'apparente à un moulin-à-prière. C'est dans le corps du masque qu'est captée l'énergie sainte ou collective dont le joueur s'empare pour accomplir son dessein. En prenant cette force l'être en masque s'approprie les qualités essentielles de l'entité sainte ou collective et il les rend propres au masque qu'il anime, dont il est l'âme. Le joueur en masque de Viana est dit tripe et âme du bœuf.

Le masque pris de corps, un état d'extension

La tripe nous renvoie à la substitution : à son corps le joueur substitue le corps du masque. Nous avons montré en thèse que l'être humain prend le corps du masque ; dépassant les limites de son propre corps, il se déploie dans le vide du masque, s'en incorpore la chair et maîtrise les capacités

physiques de cette nouvelle enveloppe, comme un conducteur maîtrise l'extension de lui-même qu'est sa voiture. Simultanément à la substitution, le joueur s'approprie les qualités et les potentialités physiques de l'animal que le corps du masque suppose. L'inappropriation entre les manifestations corporelles et l'être qui est le signe de la présence de l'Autre dans la possession voit ici une inversion de signification. Des attitudes qui manifestent de façon trop évidente la présence de l'être humain rendent le masque inapproprié à l'expression requise par le public. Il est acceptable de reconnaître le style d'un joueur dans la perfection de son accomplissement, jamais dans la « personnalisation » de son jeu.

Pour comprendre la sorte d'accomplissement visée par le jeu du masque, nous devons recourir à la notion de système appliquée au masque corporel. L'homme est un élément distinct et indissociable du masque : il réalise l'alliance entre l'entité et l'animal représenté, la masse inerte du masque et l'homme. C'est l'interaction homme-animal-entité via le corps qui est mise en scène. En termes d'être, le masque est une entité originale faite de cette alliance. Réussie, elle doit manifester les qualités d'être de chacun des composants. L'incorporation qui réalise, par substitution puis appropriation, une prise de corps sans perte de conscience ni domination de l'esprit, dit un état de conscience étendu à l'Autre, paré de son essence.

Sans le masque, serait-il possible d'exprimer l'être divin qui est en l'homme ?

Sylvie Fougeray

Docteur en Sociologie

Sociologie de l'Imaginaire et du Quotidien

École de Management Hospitalier

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Patrick Legros. *La possession au-delà de son histoire. La puissance démoniaque au service de la pratique spirite quotidienne*

Que des phénomènes de possession soient décrits dans les recueils de sorcellerie, nous n'y trouvons rien à redire. Mais qui se douterait qu'ils sont également accueillis par le spiritisme quotidien ?

Le spiritisme quotidien regroupe tous les *adeptes* qui font vivre de nos jours les manifestations d'esprits. Ceux-ci se réunissent en petit groupe, le plus souvent pour passer une soirée agréablement, et font « tourner les tables ». Ils entrent alors en contact avec des esprits qui leur prédisent l'avenir et leur font découvrir des personnages rarement anodins...

Nous avons réalisé près d'une centaine d'entretiens auprès de membres de cette population spirite *de tous les jours,* afin d'observer leurs rituels, les limites de leurs croyances, le symbolisme qu'ils mettent en oeuvre, les peurs et les envies qu'ils mettent en scène.

Nous avons été notamment surpris par la présence du diable comme esprit intervenant au-dessus des guéridons, et de la manifestation de troubles spécifiques à la possession lors des séances spirites. Cette recherche constitue l'objet de notre intervention aujourd'hui ([450]).

[450] 1. Cf. Patrick Legros, *Esprit, es-tu là ? L'irrationnel un besoin social paradoxal,* Paris, L'Harmattan, 1992, pour de plus amples détails...

Les individus et les pratiques irrationnelles

Quelle que soit leur pratique, visite d'un sorcier ou d'un voyant, sorcellerie, voyance ou spiritisme, les personnes que nous avons interrogées sont toutes d'accord sur le fait que leur acte les renvoie dans un temps hors des normes quotidiennes. Le temps réel échappe à ceux qui côtoient le surnaturel. L'individu qui dit se faire enlever par une soucoupe volante, par exemple, parlera d'un autre temps, d'un temps figé dans l'espace, qui dure des heures dans ce monde surnaturel mais seulement quelques secondes dans notre réel.

Cette disparition du temps est sans doute ce qui relie ensemble les histoires irrationnelles et qui conduit le praticien à un dépassement des sensations éprouvées d'ordinaire. L'individu se déplace dans une *quatrième dimension* et ses membres subissent les aléas du voyage : sueur, moiteur, sensation de froid ou de chaud, crispation, crampe, vertige... Il y a comme un envoûtement des sens, envoûtement qui mène l'individu à l'inévitable ensorcellement, diablerie, possession satanique...

Mais est-ce aller trop loin que d'affirmer qu'un simple spirite met son corps à l'épreuve de nouvelles sensations qui rejoignent la possession satanique ? Nous ne le pensons pas si nous considérons les valeurs symboliques que transmettent toutes les pratiques irrationnelles. Nous estimons en effet que l'ensemble des pratiques surnaturelles fait l'objet d'une transmission de la possession. Bien sûr, les sensations nouvelles que nous éprouvons lors d'une séance spirite ne sont pas l'apanage des maléfices sataniques, mais elles dérivent tout droit vers des perceptions de sens que nous abordons dans les histoires de possédés du démon.

En d'autres termes, si Satan intervient lors des séances spirites ou magiques, il doit sa présence à cet envoûtement des sens. Cette dérive n'est pas inscrite noir sur blanc dans les manipulations spirites ; beaucoup plus directement avec la sorcellerie. Il faut découvrir cette dérive à travers l'histoire de l'Irrationnel

Le possédé

Dans la superstition, le possédé désigne un individu atteint de perversions mentales qui ne correspondent à aucune lésion apparente ou cachée de l'organisme. Très proche de la folie sans en être vraiment, la possession relève d'un monde inconnu dans lequel l'individu se dédouble. Monde connu si on l'associe aux maléfices démoniaques. Le possédé est sous l'influence torturante des suppôts de Satan ou parfois du diable en personne, ce qui le pousse à des actes inconsidérés, d'une violence surprenante, et à des hurlements intempestifs.

Rien de comparable bien évidemment lors des séances spirites, mais n'oublions surtout pas que ce sont ici les individus qui recherchent l'acte irrationnel. En fait, nous pouvons dire, pour résumer l'ensemble de notre propos, que rechercher à être « possédé » par de nouvelles sensations revient ici à acquérir la sensation d'être « possédé ».

Cette possession qui est de nature satanique n'atteint jamais son but, mais il s'en faut de peu ; les spirites notamment souffrent d'une véritable peur lorsque le diable se manifeste. Nous allons y revenir ; en attendant comparons les phénomènes de possession classique avec ceux vécus lors des séances de tables tournantes.

Une voix différente

Le persécuté porte d'ordinaire le diable en lui. Son principal symptôme est l'impression que sa voix ne sort pas de la bouche mais de l'intérieur de son corps (cerveau, abdomen, coeur...) ; le possédé n'est plus maître de sa voix.

Le spirite, quant à lui, est surpris par l'intonation de sa voix. Il assimile ce changement de ton aux manifestations qu'il tient à provoquer. Rien de

surprenant pourtant puisque la séance est dominée par de longs silences. Après chaque silence, lorsque le spirite prononce à haute voix une phrase, il lui semble que son intonation est changée ; c'est ce long mutisme qui est à l'origine de ce trouble auditif. Installés dans une pièce close et sombre, les adeptes écoutent plus aisément leur voix (ce que nous ne faisons pas dans la vie courante), c'est pourquoi ils sont surpris par leur timbre.

La voix du démon

Second phénomène lié à la communication, ce sont les propos énoncés par les esprits lorsqu'ils se présentent.

Satan et ses suppôts se manifestent aux alentours de minuit ainsi que bon nombre d'esprits farceurs ou grossiers.

Ces esprits profèrent bien souvent des jurons ; et il est dédié à la voix possédée par Satan ou par des démons de s'exprimer par railleries ou par injures. La liaison est de nouveau effective.

Le soufre

Ce troisième élément nous fait voyager au début du spiritisme lorsque sa pratique était réservée à des médiums. Nous citerons cette corrélation intéressante que nous retrouvons à la fois chez le possédé et chez les médiums du XIXe siècle : l'hallucination de l'odorat par l'odeur du soufre. Le soufre est un des trois principes de base de l'alchimie, avec le sel et le mercure. Il correspond au feu (le mercure à l'eau) et permet à la fois à la volonté céleste et à l'activité de l'esprit de se manifester. Nous ne nous étonnerons pas, par conséquent, de l'étroite relation qui subsistait au début du spiritisme entre la permission divine et la manifestation des esprits qui laissaient dans leur sillage une odeur de soufre. Au XVIIe siècle, il était employé pour châtier et purifier les sorcières.

Des sensations corporelles

Et ce ne sont pas les seuls éléments. Le possédé ressent des brûlures, des morsures, des piqûres, des arrachements de membres, des contractures et des crampes, des décharges électriques, des contacts glacés ou brûlants, toutes les variétés des violences et du viol. Des souffles chauds ou froids passent sur son visage, des ventouses mystérieuses le pompent. Nous ne trouvons pas tous ces éléments dans les sensations éprouvées par les spirites, mais certaines d'entre elles sont tout à fait présentes, notamment les souffles chauds et froids.

Ce qui est plus étonnant c'est que les spirites que nous avons interrogés ressentent ce qu'ils nous décrivent comme de nouvelles et d'étranges sensations, mais ils ne recherchent jamais la cause de leurs impressions. Nous pouvons aisément parler d'un vertige spirite ; le trouble des sens, de mesures diverses, est généralement le propre de toutes les réunions de groupe qui se préoccupent exclusivement d'un seul et même objectif.

Par exemple, en essayant de se concentrer, le spirite n'accomplit pas une attitude qui lui est familière ; s'ensuivent des sensations qui sont une réplique modérée de la transe : des gouttes de sueur perlent sur leur front, des troubles visuels se manifestent s'ils ont fermé leurs yeux (impression de lueurs rouges ou jaunes), des frissons (surtout si les spirites se situent dans une pièce, comme une cave ou une chapelle, dans laquelle la température est basse ; de plus, en restant inertes sur leur chaise ils sont plus à même de sentir le froid), des crampes (par la contraction des muscles lorsque les bras sont en apesanteur au-dessus des tables). Les soirées spirites s'organisent souvent après un repas (probablement copieux puisqu'il s'agit d'une invitation d'amis...) ; s'il y a abus de nourritures et de boissons, les convives sont plus facilement disposés à subir des sensations de vertige...

Certes, les sensations éprouvées peuvent paraître inhabituelles ; et c'est sans doute ce qui explique pourquoi nous dépassons si facilement les limites de la raison dans ces moments-là.

... et le diable apparaît

Au XXe siècle, ignorant les légendes diaboliques d'autrefois, les spirites recherchent l'esprit du mort, mais ils ignorent durant leur pratique que « l'Inventeur de la Mort est aussi le diable »... Satan apparaît, au milieu de tous les esprits, sans forme, sans contour aucun, ce qui décuple sa puissance maléfique.

Au premier abord, la manifestation du diable au-dessus du guéridon paraît suspecte aux spirites. Ils doutent de sa réelle présence, pensant avoir à faire à un esprit farceur, ou ils se demandent si l'un ou l'autre adepte n'est pas l'instigateur de cette manifestation. Mais les preuves s'accumulent et ils sont bien obligés d'accepter cet hôte tant redouté. Après cet événement imprévu, les spirites stoppent généralement leur pratique pendant quelques années, voire pour toujours. Ainsi, au travers d'une agréable distraction qui permet aux individus de croire qu'ils dépassent leurs sensations coutumières, se tapit l'effroi : plaisir de la pratique, peur imaginaire de la transgression interdite, souvenir amusé d'un jeu. Possédé par l'agréable sensation d'être possédé, le spirite, s'il approche de bien trop près le seigneur de la possession, ne recommencera plus son expérience « surnaturelle »...

Patrick LEGROS

Chargé de cours en Sociologie à l'Université de Tours

Pascale Catala. *Possession et hantises*

Troubles des hantises

Certaines vieilles bâtisses, certains lieux (presbytères, cimetières, villages, routes, bois, étangs), sont réputés « hantés ». À plusieurs reprises au cours du temps, on a pu constater que des phénomènes bizarres, inexplicables et inquiétants s'y produisaient : bruits, variations de température, portes et fenêtres qui s'ouvrent toutes seules, et généralement apparitions de formes. Ces formes peuvent prendre l'aspect de parties de corps humain (visages, mains...), de personnages entiers, de lueurs indéfinies, plus rarement d'animaux. Si l'apparition est personnalisée, on parlera de « fantôme ». Ainsi, il arrive que différentes personnes d'une maisonnée puissent voir un fantôme déambuler dans certains endroits de l'habitation. Souvent le fantôme ne semble pas ressentir leur présence, et continue une action quelque peu stéréotypée, répétant toujours les mêmes gestes. En témoigne ce cas survenu à une parapsychologue brésilienne, Vera Barrionuevo, dont la maison semblait hantée par un couple âgé, apparemment les premiers occupants de l'endroit. Ces petits vieux préparaient paisiblement leur thé en faisant bouillir de l'eau. On entendait souvent des bruits de bouilloires et il y avait eu des apparitions de ces vieillards [451]. Mais tous les fantômes ne sont pas aussi calmes et sereins. Transcendant le temps et les générations, la hantise se présente souvent comme une re-mise en scène d'une violence ou d'une souffrance passée, sous forme de bruits, de gémissements, de hurlements, de plaintes, de chuchotements... Dans une enquête publiée en 1920 sur 374 cas de hantises, par le chercheur d'orientation spirite Ernesto Bozzano, plus de 80% avaient un rapport avec une mort, le plus souvent violente. L'importance de la mort violente dans les phénomènes apparitionnels semble confirmée par les études plus récentes : par exemple, un sondage islandais [452] à propos

[451] James Houran, Rense Lange (Coll.), *Hauntings and Poltergeists : multidisciplinary perspectives,* Jefferson, NC, Mc Farland, 2001.

[452] Erlendur Haraldsson, *The departed among the living,* White Crow Books, 2012.

d'apparitions identifiées comme des personnes décédées entre 1940 et 1970, fait état de 28% concernant une mort violente (contre 8% de morts violentes dans la population générale).

Les maisons hantées sont un des objets d'étude de la parapsychologie, qui, ne s'en tenant pas au recueil de récits, légendes et folklore, tente d'observer, de répertorier, d'objectiver, de documenter et de classer le maximum de cas, afin d'en étudier tous les corrélats psychologiques et d'élaborer des hypothèses explicatives. Il est ressorti des enquêtes de terrain et des analyses statistiques une répartition de ces cas en deux catégories distinctes, pouvant parfois se recouvrir : les poltergeists, centrés sur une personne, et les hantises proprement dites, centrées sur un lieu. Les phénomènes produits sont souvent similaires dans les deux catégories : bruits sans causes apparentes, mouvements erratiques d'objets, luminosités, écoulements d'eau, perturbations électriques, odeurs…Généralement de courte durée, concernant un groupe social restreint, le poltergeist semble se focaliser autour d'un adolescent ou d'une personne perturbée psychologiquement. Les poltergeists sont parfois plus comiques que tragiques, se manifestant par des espiègleries et de façon très élusive. Lorsque la famille déménage, il arrive souvent que le poltergeist la suive.

Les hantises, qui s'attachent à un lieu donné, peuvent avoir des récurrences à des moments très distants dans le temps, et comportent plus fréquemment des apparitions de fantômes. Elles peuvent persister même si les occupants des lieux changent.

De par leur caractère fugace et sporadique, s'étalant sur de grandes périodes de temps, les hantises sont difficilement étudiables. À partir du XIXe siècle, des scientifiques ont examiné et mis à l'épreuve les témoignages, recoupé les sources d'information.

Dans le cas célèbre de Cheltenham [453], le fantôme identifié comme celui d'Imogen Swinhoe, une précédente locataire, a été vu par dix-sept

[453] *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 10, p. 85.

personnes au moins, et ses pas ont été entendus par vingt personnes. Il s'agissait de l'apparition d'une grande femme habillée de noir et tenant un mouchoir devant son visage, qui déambulait et finissait par disparaitre.

Il faut bien reconnaître que le plus souvent, les fantômes ne sont vus que par une ou deux personnes, et ceci de façon très fugitive. Ces exemples sont donc assez exceptionnels. La vision d'un fantôme est une « anomalie perceptive », dans la mesure où seulement certaines personnes, dans certains lieux, dans certaines conditions, vont percevoir quelque chose. Les cas sont innombrables, et on peut en trouver de bien documentés [454].

Évolution des interprétations et enjeux sociaux

La croyance dans un monde invisible qui se manifesterait sporadiquement aux hommes est fortement ancrée dans le psychisme humain. Universelle également est la notion d'âme, qui habiterait le corps mais pourrait s'en détacher et voyager. Bien que les conceptions de l'âme soient très diverses selon les cultures, il n'y a guère que notre civilisation occidentale des deux derniers siècles pour considérer comme absurde ou improbable l'idée d'une survie de l'âme après la mort du corps physique. De très nombreuses ethnies (depuis les Dogons d'Afrique occidentale jusqu'aux Chukchi de Sibérie) ont mis au point des rituels sophistiqués pour empêcher les défunts de revenir et de nuire aux vivants : mutiler le corps du mort, camoufler ou détruire les portes et les issues, se maquiller ou porter un masque, etc.

Quelles que soient les apparitions, la nature et la forme de ce qui apparaît sont toujours liées à la région, à la culture et à l'état d'esprit des témoins. L'interprétation des perceptions varie également bien évidemment en fonction des lieux et des époques. Tentons de retracer les grandes lignes de l'évolution de ces interprétations pour l'Occident.

[454] Pascale Catala, *Apparitions et maisons hantées*, Paris, Presses du Châtelet, 2004.

Antiquité et premiers siècles de notre ère

Dans la Rome ou la Grèce antique, les récits de revenants n'étaient pas rares, et étaient interprétés comme le retour d'âmes qui n'étaient pas en paix : soit les funérailles n'avaient pas été faites convenablement, soit la mort avait été violente, etc. C'est ainsi que la justice à Rome prenait en compte la possibilité pour les défunts de « faire valoir leurs droits » [455].

On pratiquait la nécromancie, c'est-à-dire l'évocation des morts pour connaître le futur ou des choses cachées. Puis les premiers chrétiens souhaitèrent abolir ces croyances aux spectres, et surtout lutter contre les pratiques païennes d'évocation des esprits des morts. Saint Augustin, au Ve siècle, codifia la théorie chrétienne des apparitions : il ne fallait y voir que des images immatérielles envoyées aux hommes par des anges ou des démons, en particulier dans les rêves. Seuls les Saints pouvaient éventuellement apparaître aux hommes, témoins du monde « hors du temps ». L'Église se mit donc à accepter de reconnaître certaines apparitions comme miraculeuses et envoyées par Dieu, à la condition toutefois que l'évêque du lieu concerné donne son accord (cette règle est encore valable aujourd'hui). En ce qui concerne les autres apparitions, et notamment celles de défunts, l'Église restait extrêmement réticente.

Moyen Âge

Mais au XIIe siècle fut instauré par l'Église le dogme du purgatoire : il convenait alors de faire dire des messes pour « les âmes du purgatoire » afin qu'elles soient libérées plus vite de leurs pêchés et puissent entrer au paradis. C'est à cette époque que se multiplièrent dans les « Exempla » (courts récits servant à illustrer une morale) les histoires de revenants contraints de se repentir. Leur but était évidemment d'amener les fidèles à vivre une vie plus juste, à leur donner l'espoir en la possibilité de rémission de leurs péchés.

[455] Emile Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants,* Chambéry, Exergue, 2000.

Cependant les croyances populaires aux revenants et les innombrables récits avaient tant imprégné les mentalités qu'elles firent évoluer lentement les conceptions des ecclésiastiques. Se répandirent alors de nombreux témoignages d'observation de hordes errantes, d'ombres désorientées, d'âmes égarées... Les morts sur le chemin du purgatoire s'allongeaient en d'obscures cohortes, chevauchant parfois, se regroupant en armées : la plus célèbre reste la « Mesnie Hellequin » citée par Orderic Vital en 1130 [456]. Le plus souvent, les morts revenaient pour demander réparation, une sépulture, ou se plaindre qu'un monastère était mal administré ou que trop peu de messes ou de prières avaient été dites. Le concept le plus important à cette époque était la notion de faute, de culpabilité, de réparation et de retour à la pureté. L'idée que les morts pouvaient donner des messages aux hommes revenait au premier plan. Les fantômes de femmes commencèrent à être présents dans les récits dès le développement des ordres monastiques féminins.

On a pu relever des récits provenant de clercs, de seigneurs ou même de rois. Ainsi, en 1137, l'archidiacre de Clermont voit apparaître trois saints et une procession de moines défunts. Une pluie de pierres s'abat sur la maison de l'évêque Hugh, à Maus. Au XIVe siècle, Charles IV fait état de poltergeists, qui sont alors interprétés comme les signes provenant d'un mort. On pourra trouver plusieurs cas datant du Moyen-Âge dans les ouvrages du Père Thurston [457]. Dans les Pyrénées au XIVe siècle, on a trace de personnes dénommées « armiers », sortes de médiums qui peuvent rencontrer des esprits de morts et leur venir en aide [458]. Cela montre bien que le syncrétisme chrétien avait récupéré certaines croyances païennes.

L'Église avait finalement trouvé dans le domaine de la liturgie des défunts une activité fort lucrative. Ce fut ensuite le commerce des

[456] Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale,* Paris, Gallimard, 1994.
[457] Herbert Thurston, *Esprits frappeurs et revenants,* Avignon, Aubanel, 1955.
[458] Martin Aurell, « *Les vivants et les morts dans la civilisation médiévale »,* colloque du CNAM « Le vivant », Nantes, 2015.

indulgences (qui assuraient aux fidèles une place sûre au paradis) qui finit par provoquer une forte opposition et par entraîner le monde chrétien dans les tumultes de la Réforme.

Renaissance et époque classique

Le premier scientifique à s'intéresser aux poltergeists fut le chimiste anglais Robert Boyle. Il encouragea un pasteur protestant français, Francis Perrault, à publier un traité sur les troubles qui se produisaient chez lui, à Mâcon, en 1612. Le notaire de Mâcon, ayant constaté qu'une pierre qu'il avait marquée et qu'il lançait au loin lui était renvoyée, et que cette pierre était chaude, en avait conclu qu'elle avait séjourné en enfer et que c'était le diable lui-même qui la renvoyait. D'autant plus que « l'esprit malin » parlait parfois, s'exprimant avec une voix rauque, chantant ou se moquant de l'assistance par des railleries.

Au XVIe siècle en Angleterre, les protestants combattaient fortement la doctrine du purgatoire des catholiques, et avaient tendance à nier l'existence des fantômes (ou tout au moins des spectres errants sur le chemin du purgatoire), ce qui les menaient à toutes sortes d'interrogations anxieuses et de rigidifications, aboutissant parfois à des « chasses aux sorcières ». Mais au XVIIe siècle, le nombre des athées et des « libres-penseurs » augmentant, Protestants aussi bien qu'Anglicans se mirent à collecter les récits de cas, en vue de réassurer l'existence de la survie de l'âme après la mort, qui devait rester un dogme inattaquable, intouchable. Un de ces collecteurs de cas fut Henri More, qui publia son *Antidote à l'athéisme* dans les années 1650. Le révérend Joseph Glanvill, ayant eu connaissance des histoires de fantômes de More, alla étudier sur place le cas célèbre de Tedworth, sur lequel il publia un ouvrage en 1665. *Le joueur de tambour de Tedworth* raconte comment un jeune tambour démobilisé errait dans les rues d'une petite ville du Wiltshire en extorquant de l'argent aux habitants, les menaçant de tapage nocturne. En avril 1661, Mr Mompesson de Tedworth, un magistrat local, lui confisqua son tambour et l'emporta chez lui, tandis

que le jeune soldat était emmené en prison. Dans la pièce où était conservé l'instrument se firent alors entendre des roulements de tambour inexplicables. Puis la maisonnée subit toutes sortes de dérangements : lévitation de chandelles, de chaussures, de meubles ; voix venues de nulle part, bruits d'animaux, coups frappés ; lumières bleues, odeurs ; apparitions monstrueuses à une domestique, etc. Pendant toute la durée des événements, le jeune homme était resté en prison, mais on lui attribua néanmoins la responsabilité de ces manifestations, l'accusant de sorcellerie. Joseph Glanvill émit l'hypothèse que les fantômes pourraient avoir pour origine le « corps astral » de certaines personnes. Le cas de Tedworth acquit une importante notoriété, attira des foules de visiteurs, et fournit ainsi un modèle pour les études et publications ultérieures.

Au moment de la Révolution, les histoires de spectres ont été largement utilisées pour l'édification des foules, par exemple en signe de vengeance des nobles assassinés. Dans les siècles qui suivirent, il y eut une évolution de la fonction des fantômes : ils ne servaient plus seulement à prouver la survie de l'âme, mais ils revenaient pour aider à résoudre des problèmes de la vie pratique, notamment les conflits à propos des héritages.

Aux XVIII e et XIXe siècles

Au siècle des Lumières, les récits de hantise qui avaient jusqu'ici circulé principalement au sein des cercles de notables, se popularisèrent tandis que l'élite intellectuelle devenait de plus en plus sceptique. À la grande indignation de Voltaire, le prêtre bénédictin Dom Calmet publiait en 1751 le *Traité sur les apparitions des esprits*, où il distinguait plusieurs causes à l'infestation des maisons par des spectres : soit le retour des âmes de trépassés pour tourmenter les vivants, soit l'action de lutins ou d' « esprits follets ».

La tendance au scepticisme, qui réduisait les fantômes à des superstitions sans aucun fondement réel, n'a fait que se développer

jusqu'à nos jours. À l'ère de l'industrialisation, l'athéisme et le matérialisme se répandaient rapidement, provoquant en réaction différents courants culturels et artistiques mettant en valeur les créatures folkloriques comme les fées, les elfes, les anges... ou l'attraction pour la mort (vampires, entités gothiques, sataniques...). Les deux pôles qui s'esquissaient alors (matérialisme sceptique/romantisme et refuge dans les créatures imaginaires), nous les retrouvons aujourd'hui dans la perception de ces sujets par la population.

En 1848 aux États-Unis se produisit un événement qui devait avoir des répercussions majeures sur l'histoire des fantômes : dans la maison des sœurs Fox se firent entendre des coups étranges dans les murs et les meubles. Les jeunes filles eurent l'idée de converser avec l'entité par l'intermédiaire d'un code rudimentaire. La vague du spiritisme se répandit dans le monde entier : partout on organisait des séances où des médiums, souvent des femmes en état de transe, servaient d'intermédiaires entre le monde des vivants et celui des esprits immatériels des défunts. Par exemple, un esprit était censé pouvoir prendre possession d'un médium dit « à incorporation », pour délivrer des messages verbaux à ses proches. Le médium manifestait alors toutes les caractéristiques de personnalité du défunt. Ou bien, un médium dit « psychographe » pouvait par « écriture automatique » délivrer des messages écrits. Les esprits des morts, qui auparavant avaient l'initiative de leurs manifestations, pouvaient dorénavant être sollicités à volonté. La recherche de la communication avec le monde de l'au-delà, sur laquelle l'Église avait jeté un interdit, un tabou puissant, était en train de resurgir en occident. En France, Allan Kardec allait développer une vaste construction théorique au fort pouvoir explicatif et constituée d'affirmations extrêmement cohérentes, au demeurant infalsifiables.

Il arrivait que les séances de spiritisme tournent mal et que des êtres différents des défunts familiers viennent apporter des perturbations. Pour les spirites d'alors, les hantises étaient dues à des esprits

imparfaits comme les esprits frappeurs ou entités inférieures du « bas astral », qui peuvent se manifester par les dons médiumniques d'une personne. Le terme de possession n'est pas utilisé, mais les spirites parlent d'« obsession » par ces esprits inférieurs. Il est inutile de les chasser par des exorcismes car ils ne sont pas nuisibles, mais on peut faire venir des médiums expérimentés pour les confesser [459].

Enfin, au début du XXe siècle avec la SPR (Society for Psychical Research) s'amorçait une nouvelle voie : l'examen des phénomènes en tant qu'objets d'étude scientifique. C'était alors l'aspect mystérieux et étonnant des faits qui retenait l'attention, ainsi que leur intérêt potentiel dans l'exploration du rapport entre le corps et l'esprit, ou des possibilités de « survie de l'âme ». À cette époque, les découvertes scientifiques et techniques étaient si enthousiasmantes que beaucoup de grands savants pensaient pouvoir tout étudier rationnellement dans une optique naturaliste. En témoigne, entre autres, une grande enquête publiée en 1894, « Census of hallucinations » [460], auprès de 17 000 personnes, sur les perceptions auxquelles on ne peut pas attribuer de cause externe. Environ 10% de cette population britannique disaient avoir eu à l'état de veille des perceptions non attribuables à une cause externe objective. Certains scientifiques rejetaient toute explication basée sur la religion ou sur des entités extérieures à notre monde. C'est pour cette raison que l'hypothèse des poltergeists générés par l'action psychokinétique d'un adolescent perturbé a pu émerger, ainsi que celle des fantômes conçus comme des hallucinations dues à un message télépathique [461]. C'est cette voie que suivent encore aujourd'hui largement les recherches scientifiques parapsychologiques : ramener tous ces phénomènes au

[459] cf. Sauget Stéphanie, *Histoire des maisons hantées,* Paris, Tallandier, 2011, p. 69 : « L'intelligence de ce jeune homme est des plus faibles, et quand l'esprit s'empare de lui, il est alors dans une hallucination complète, d'autant mieux que son corps est plongé dans le sommeil. La raison ne peut donc rien sur son cerveau, et alors il est livré à l'obsession de cet esprit turbulent ». *L'esprit frappeur de l'Aube*, Revue spirite, janvier 1861.

[460] Sidgwick Henry, Johnson Alice, Myers Frederic W.H., Podmore Franck, Report on the Census of Hallucinations. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 10, 25-422, 1894.

[461] Gurney Edmund, Myers Frederic, Podmore Franck. *Les hallucinations télépathiques*, Paris, Alcan, 1891.

niveau de l'être humain vivant, sans recourir à des « esprits de l'au-delà », donc substituer à une interprétation « exogène » une explication « endogène ». Les méthodes de recherche scientifique comprennent les enquêtes de terrain, les études cliniques des « expériences exceptionnelles », la comparaison entre sites hantés et non hantés, les analyses physiques des lieux (en terme de géomagnétisme par exemple), les réflexions sur les percepts ou résidus psychiques venus du passé (nature hallucinatoire ou autre)...[462]. L'hypothèse de la survie de l'âme n'est pas exclue mais reportée à une époque où les moyens d'investigation scientifique seront assez développés pour permettre cette étude, et non plus restreinte aux réflexions philosophiques [463]. Cette démarche s'oppose donc au spiritisme s'appuyant sur le dogme de la survie des « esprits », mouvement socio-religieux qui existe toujours et est très développé au Brésil notamment [464].

Représentations actuelles

Selon la croyance populaire, un traumatisme au moment de la mort empêcherait la libération de l'âme vers l'au-delà, celle-ci resterait emprisonnée dans les lieux, à moins qu'un acte rédempteur ne soit accompli : protecteur, comme une bénédiction ou libérateur, comme un exorcisme. Cette croyance constitue encore le noyau de l'image traditionnelle du « spectre » ou du « revenant ».

Quelque chose (une mauvaise action passée, un crime, un trop grand amour, une mort violente...) empêcherait notre pauvre revenant de poursuivre tranquillement son destin de décédé. Il revient donc harceler les hommes, soit pour obtenir un rétablissement de la justice, soit parce qu'il ne peut se détacher d'un endroit où il aurait connu un sort tragique, soit pour affirmer son droit de propriété. Ou bien le fantôme a au contraire une action positive : il revient pour aider les vivants, en les

[462] Catala Pascale, *op. cit.*

[463] Braude Stephen, *Immortal remains*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 2003.

[464] Aubrée Marion, Laplantine François, *La table, le livre, et les esprits,* Paris, J.C. Lattès, 1990.

consolant, leur apportant des messages d'amour, ou en leur fournissant des informations précieuses, inconnues de tous. Il apporte alors un message rassurant sur l'après-mort : il va bien, il est toujours avec nous, il veille sur nous. Enfin, l'apparition peut avoir valeur d'avertissement : celui qui apparaît est en train de mourir, ou bien il vient chercher quelqu'un qui va bientôt mourir, ou annonce un décès proche (comme les dames blanches [465], par exemple).

Si l'on examine avec soin les témoignages, on s'aperçoit que dans la pratique il est souvent très difficile de trouver un sens à une apparition, qui semble simplement « se promener » ou déambuler, et que c'est avant tout le sujet, le témoin, qui va attribuer ce sens, positif ou négatif. D'où également la nécessité pour les habitants de recourir à des « médiums », exorcistes, « passeurs d'âmes » ou autres « géobiologistes » pour cristalliser l'interprétation issue de la conjugaison des imaginaires.

De façon plus générale, le terme « hanté » dans le langage courant désigne un état dans lequel on ressent un malaise que l'on attribue à une cause exogène. D'une part une idée obsédante s'impose, d'autre part cette idée est personnalisée sous la forme d'un « occupant ».

Actuellement, l'idée du « mort malfaisant » semble perdre de l'importance en Occident, sauf peut-être dans certains cas de poltergeists, où l'esprit « malin » semble vouloir se venger ou persécuter les vivants, où il peut les soulever dans les airs ou les frapper … Il arrive que le poltergeist lui-même s'exprime par une voix semblant venir de nulle part, ou par des inscriptions sur les murs : il dit être un esprit possédé par le diable, ou une âme errante, ou une créature étrangère à notre monde...

[465] Guibert de la Vaissière Véronique, « La Dame blanche dans tous ses états », in Bertin Georges, Sergent Bernard et *al.*, *Fantômes et apparitions,* Condé-sur-Noireau, Corlet, 2003.

De façon exhaustive, on peut citer les diverses sources auxquelles les croyances traditionnelles attribuent les problèmes de hantise en Occident :

- L'âme « en voyage » d'un vivant, le plus souvent sorcier.

- L'esprit d'un mort.

- Les lutins ou créatures domestiques attachées au foyer (trolls, kobold, farfadets, etc.) [466].

- Des incursions d'êtres venus d'autres univers (extra-terrestres, quatrième dimension, voyageurs du temps...).

- Des démons ou créatures maléfiques, sataniques, ou des entités religieuses (anges, saints, divinités...) dans les cas d'apparitions mystiques.

Tobie Nathan rapporte dans les cultures africaines [467] des croyances en davantage de catégories d'êtres envahissants : les esprits tutélaires des tribus, les esprits des lieux, des principes allégoriques, etc., concepts qui peuvent être utilisés en ethnopsychiatrie.

Dans notre culture nous ne rencontrons pas ces êtres, sauf peut-être parfois la personnification de la mort sous l'image de la faucheuse par exemple.

Le rapport à la possession

Comme souvent pour les événements qualifiés de « surnaturels », les deux systèmes d'interprétation, religieux et folklorique, s'opposent au système d'interprétation scientifique [468] (problèmes

[466] Lecouteux Claude, *La Maison hantée. Histoire des poltergeists*, Paris, Imago, 2007.
[467] Nathan Tobie, *Médecins et sorciers*, Paris, La Découverte, 2012, p. 76.
[468] Boglioni Pietro, Boudreau Gerald, « Possession et exorcismes populaires en Acadie », *Revue Piper*, 2, août 2011.

psychopathologiques, perturbations neurologiques transitoires, phénomène parapsychologique…).

Dans les systèmes religio-folkloriques, il s'agit bien là d'une même idée d'une infestation ou d'une possession par une entité étrangère à notre réalité quotidienne, soit du corps d'une des personnes du foyer (souvent un adolescent, une jeune domestique, dans le cas des poltergeist), soit de la demeure familiale elle-même, en tant que métaphore du corps matériel à posséder. Si dans la possession, la créature exogène peut faire gesticuler le corps qu'elle habite, dans la hantise l'entité maléfique peut provoquer de l'agitation dans les objets ou les parties de l'habitation. Le sujet possédé n'est plus maître de son corps ou de ses pensées, et appartient totalement à l'entité externe ; la victime de hantise n'est plus maître chez elle et est obsédée par l'entité qui réside dans les lieux.

En revanche, dans le système d'interprétation scientifique actuel, où l'on ne se réfère pas à l'existence d'êtres surnaturels, et où l'on cherche des explications à l'intérieur de l'individu et de la société, on s'intéressera à distinguer des perceptions, des symptômes et des troubles.

Pour les psychologues et les parapsychologues, les tableaux cliniques des victimes de hantises et des « possédés » semblent très différenciés.

Selon la description de Georges Lapassade, la possession se manifeste dans un état modifié de conscience dissociatif. Le sujet se sent envahi par une présence étrangère, une entité qui le domine.

Le DSM V [469] décrit l'item nosographique de PPD (Transe de Possession Pathologique) qu'il place sous la catégorie des troubles dissociatifs. C'est une altération de l'identité survenant en état modifié de conscience,

[469] Cinquième édition du DSM (de l'anglais *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) ou *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* de l'Association Américaine de Psychiatrie (APA). Dernière édition française : juin 2015.

comprenant des comportements stéréotypés déterminés culturellement, une amnésie après la crise, une perte de contrôle, une intense frayeur, l'identité alternative étant attribuée à une entité extérieure (esprit, démon, etc). Le trouble n'est déclaré « pathologique » que si l'état est involontaire et se produit en dehors des rituels religieux ou culturels.

Pour l'Église, les signes retenus depuis le XVIIe siècle comprennent la xénoglossie, la force supranormale, la connaissance supranormale [470]. Peuvent s'ajouter des comportements de type hystérique (anesthésies, catalepsie, contorsions, violence verbale...). La théologie catholique fait cependant la distinction entre *obsession* et *possession* [471] : dans l'obsession, les attaques du démon consistent en des événements externes, ce qui correspondrait davantage aux symptômes du poltergeist.

Les parapsychologues ou cliniciens des expériences exceptionnelles considèrent tous ces signes, sans toutefois leur attribuer *a priori* une caractéristique pathologique, tout dépend du contexte.

Les signes cliniques de possession se retrouvent rarement dans les hantises, bien que l'on ait souvent constaté des états modifiés de conscience lors de la perception de certaines apparitions, ou encore parfois des tendances « hystériques » de certains habitants des lieux. Les épisodes hallucinatoires ou les syndromes de paralysie du sommeil sont fréquents. Les victimes de hantise ressentent les événements de façon variée : surprise, perplexité, frayeur, forte anxiété, ou bien émerveillement ou même apaisement dans certains cas.

Il peut arriver que dans un même lieu, les deux types de symptômes (de possession et de hantise) soient présents, comme dans la vision populaire très dramatisée donnée par le film « L'Exorciste » (1973), mais

[470] Sluhovsky Moshe, « Spirit possession and other alterations of consciousness in the Christian western tradition », in Etzel Cardena and Michael Winkelman, *Altering Consciousness : Multidisciplinary Perspectives Volume 1. History, Culture, and the Humanities,* Praeger, 2011.

[471] Cf. Brohm Jean-Marie *Anthropologie de la possession démoniaque*, dans ce volume.

cela reste très rare. Nous avons pu repérer néanmoins, dans deux cas de hantises investigués récemment, des troubles interprétés par les sujets comme des intrusions à l'intérieur de leur corps, ce qui pourrait s'apparenter au registre de la possession, même de façon atténuée. Il en va de même pour un troisième cas, étudié par une association belge, le CERPI [472].

Cas n°1 *:* En zone rurale, dans un lotissement contigu à un lieu-dit « Les portes de l'enfer », des phénomènes bizarres sont rapportés par 2 familles : l'une a vu des ombres, a senti des odeurs sans cause apparente, des apparitions, il y a 18 ans. L'autre en 2012 se plaint de bruits inexplicables : déplacements de meubles, chuchotements, pas, appels... La mère et la fille ont vu l'apparition d'un géant et d'une boule lumineuse. Il y a beaucoup de chats dans la maison, qui ont des réactions bizarres, de même qu'un chien. Dans un demi-sommeil, la mère a vu le fantôme d'un de ses chiens. Ensuite, elle s'est réveillée et elle a senti une présence qui voulait rentrer en elle et une autre qui essayait de la tirer par le bras pour la protéger. Elle a eu des contusions sur les bras et est restée traumatisée par ce sentiment de présence envahissante.

La famille déménage, les troubles cessent, puis elle réintègre les lieux environ un an plus tard et ne constate plus d'anomalies.

Cas n°2 : Une famille arrive dans une maison en location, et ressent une atmosphère étrange. Au bout de quelques jours, elle entend des bruits inexplicables, et une porte de placard s'ouvre toute seule. Les parents vont examiner le placard qui semblait au départ tout à fait normal et s'aperçoivent que les portes sont toutes déformées et qu'il est désormais impossible de les refermer. Après plusieurs incidents de la sorte, la mère regarde son mari et a l'impression soudaine que son regard change, il semble habité par une présence maléfique. L'air hagard et dur, le père commence à frapper sa femme, alors qu'il n'a

[472] Vanbockestal Michel, *Le poltergeist d'Arc-Wattripont*, Agnières, Le temps présent, 2015.

jamais été violent auparavant. Elle finit par appeler la police et par crainte pour les enfants, ils quittent la maison quelques jours plus tard.

Pour ces épisodes très brièvement évoqués ici, les analyses des interviews ont pu faire soupçonner un lien avec des anomalies du sommeil paradoxal comme dans la narcolepsie. Cette hypothèse constituerait une piste intéressante à confirmer. Il n'en reste pas moins que dans ces deux cas, les témoins ont interprété un événement survenu dans un cadre de « hantise » supposée, comme une possession, éminemment anxiogène.

Cas n°3 *:* À Arc-Wattripont, en Belgique, se sont produits des événements de type poltergeist les 5, 6 et 7 janvier 1993.

Les principaux témoins sont des policiers et des gendarmes. On déplore des bruits et des mouvements d'objets sans cause apparente, parfois avec des trajectoires aberrantes, des détériorations, notamment le lit et une statuette de la Vierge qui se fracasse.

Les phénomènes semblent centrés autour d'Éric, jeune homme chassé de sa propre famille et qui a été « adopté » par les propriétaires de la maison, et s'est fiancé à leur fille. Ce jeune homme a eu un accident quelques années auparavant et subi un traumatisme crânien.

Monseigneur Meurant, un évêque gallican, se rend sur place le jour même de sa propre initiative et pratique des exorcismes. Puis la famille fait revenir l'exorciste lorsqu'Éric se sent mal : il étouffe, il tremble, sa voix n'est qu'un murmure, il a les yeux fixes, comme hypnotisé. Le jeune homme à un moment se sent possédé, dit qu'on veut l'étrangler. L'évêque lui donne à boire de l'eau bénite qu'il recrache immédiatement. Il fait des grognements de bête, perd l'usage de son bras droit, et finit par s'évanouir.

À un autre moment, Éric dit être en contact télépathique avec la Vierge. Puis il voit un être terrifiant portant un M sur la poitrine et qui vient lui

faire un cadeau. Ces assertions ne cadrent pas avec la vision chrétienne « classique » de la possession.

L'hypothèse de l'enquêteur du CERPI est la suivante : Éric était dans une situation conflictuelle exacerbée, tant sur le plan relationnel que religieux et sexuel. En guise d'exutoire et pour soulager cette tension, son psychisme aurait manifesté des extériorisations explosives de type « poltergeist », éventuellement catalysées par le contexte physico-psycho-socio-culturel. Les malaises psychosomatiques d'Éric semblant relever de la possession seraient en fait dus aux suggestions émanant de l'exorciste lui-même et de l'entourage du sujet, influencé également par le souvenir du film « L'Exorciste » vu 20 ans auparavant.

Pour conclure, disons que c'est davantage dans le système d'interprétation religio-traditionnel que l'on peut rapprocher aisément possession et hantise, en raison de la croyance en des êtres surnaturels qui peuvent s'incarner. En revanche, dans les cadres psycho-sociologiques de repérage et d'analyse de signes, de comportements et d'interactions, les deux ensembles de phénomènes sont clairement distinguables en général, sauf dans des cas isolés.

Les enjeux de ces phénomènes de hantise et de possession sont multiples : ceux-ci ont servi de prétexte aux persécutions de l'Inquisition et aux chasses aux sorcières, ou ont conduit à enfermer des patients dans des hôpitaux psychiatriques. Ils ont également constitué une base à des systèmes religieux, ont été récupérés pour imposer une morale ou une norme et ont justifié des canonisations de saints...

L'incursion de l'Invisible dans le Visible n'a cessé de préoccuper les hommes, engendrant nombre de mythes et légendes dont certains perdurent aujourd'hui, toujours avec la même prégnance.

Pascale Catala

Institut Métapsychique International, Paris

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Bertrand Méheust, *Les soucoupes volantes, merveilleux de pacotille ou dossier stimulant ?*

Rien qu'à voir les sourires se dessiner sur certains visages, je sens que cela ne va pas être facile. Effectivement, je vais vous parler de ces fameuses soucoupes volantes. Or, on a beau faire, ce n'est pas un sujet comme un autre. Ainsi, tout à l'heure, on a évoqué le sabbat et les transes de possession – en bref, des sujets nobles – devant un auditoire recueilli ; mais on vient à peine d'annoncer qu'il va être question des soucoupes volantes, et déjà des mouvements divers naissent dans l'assistance. Pourtant, qui ne voit que c'est la même chose, mais sans la distance du temps ou de l'espace ? C'est ainsi : le mythe, quand il est contemporain, quand il implique notre culture, quand il n' a pas la patine du temps, de l'espace ou de l'exotisme, paraît incongru et fascine, ou déclenche, à peine évoqué, un sentiment de malaise et/ou de dérision. Disons le franchement : la soucoupe, pour beaucoup d'intellectuels, cela sent trop le populaire ; c'est un merveilleux déclassé, un « bas de gamme » dont l'anthropologie n'a rien à apprendre. Aussi, comme je souhaite ne pas passer à vos yeux uniquement pour un innocent collectionneur de bizarreries, je vais essayer de vous montrer, à travers deux exemples, en quoi le dossier des soucoupes volantes peut éventuellement questionner ou stimuler l'anthropologie.

Mais auparavant il me faut au moins résumer à grands traits les faits saillants du dossier. À partir de 1947, après un demi-siècle d'incubation dans les mythes littéraires ou graphiques de la science-fiction, un nouveau surnaturel technologique s'incarne dans la réalité vécue. Le 24 juin 1947 les soucoupes volantes surgissent dans le ciel américain avec le témoignage d'un jeune pilote privé. Son récit – le récit fondateur – a un impact immense. Dans les jours qui suivent, les

témoignages se multiplient. Presque tous décrivent des disques célestes évanescents. Mais déjà quelque chose de plus est en germe : à plusieurs reprises la presse locale américaine rapporte des histoires bien plus étranges ; on aurait vu les occupants à côté de leurs stupéfiantes machines posées au sol ; et un pas supplémentaire dans l'escalade est effectué quand un quotidien brésilien relate au début d'août une tentative d'enlèvement perpétrée par les occupants d'un disque volant sur la personne d'un géomètre de Curitiba qui se rendait à son travail en forêt. Un bien étonnant récit qui, *un mois seulement après l'irruption des soucoupes volantes,* contient déjà une partie des matériaux du futur légendaire des enlèvements. Mais ces histoires d'humanoïdes et d'enlèvements sont trop fantastiques pour l'époque. La société n'est pas encore capable de les assimiler. Elles restent donc ignorées du public.

Les enlèvements, on le voit, sont en germe dès l'été 1947 ; mais ils ne sortiront de la clandestinité qu'au milieu des années soixante. À partir de cette date, ils vont se multiplier régulièrement, par paliers d'étrangeté croissante, pour devenir un phénomène collectif d'une grande ampleur : *aux États-Unis, désormais, ils se chiffrent par milliers,* et les enquêteurs, débordés, ne parviennent plus à entendre, ni même à recenser tous les témoins. En outre, ces milliers de témoignages ne sont pas, si je puis dire, tombés du ciel, ils supposent l'existence d'un réseau, d'un immense vivier de ravis potentiels, et d'un vaste consensus imaginaire ; ils ne sont, pour reprendre l'image classique, que la partie émergée de l'iceberg. On voit à quel point est fausse la fameuse remarque de Claude Lévi-Strauss, selon laquelle un mythe est immédiatement reconnu comme tel *par tout lecteur dans le monde entier* : une abondante littérature rapporte les expériences des ravis, et des millions d'Américains la lisent au premier degré ; au point qu'on est tenté de renverser la formule : un mythe, au sens strict, n'est pas perçu comme tel par ceux ou celles qu'il implique.

Mais il y a plus : par leur structure, par l'inquiétante étrangeté dans laquelle ils baignent, et même par des motifs typés, comme la marque que de nombreux ravis découvrent sur leur corps sitôt après l'enlèvement, ces milliers de récits de ravissements extraterrestres, sous leur revêtement de *space-opera,* font écho, et de façon saisissante, aux rapts diaboliques du XVIe siècle. Quand de tels faits se déroulent dans la nation qui passe pour incarner la modernité, cela donne à penser ! La réaction classique, devant de telles histoires, est d'incriminer l'affabulation ou le délire. Pourtant, les recherches menées depuis une vingtaine d'années sur de très nombreux sujets ont peu à peu marginalisé ces deux hypothèses : *la plupart des ravis seraient de bonne foi et ne relèveraient pas du psychiatre, du moins au sens trivial du terme.* Une fois éliminées les explications au premier degré qui ont cours aux États-Unis, il reste donc bien une énigme des enlèvements, qui peut se formuler ainsi : comment des Occidentaux éduqués dans le consensus rationnel peuvent-ils, s'ils sont sains d'esprit et de bonne foi, persister dans la conviction insensée qu'ils ont vécu une expérience fleurant la mythologie archaïque des rapts diaboliques ? Répondre à cette question, ce sera découvrir certains processus encore méconnus qui président à la naissance des mythes ; et la solution de l'énigme, on le suspecte de plus en plus, est à rechercher dans les replis de la subjectivité humaine, du côté des états non ordinaires de conscience et des états extatiques des chamanes ([473]).

Me voici maintenant à même de poser certaines questions.

---

[473] Sur les enlèvements on peut consulter mon livre *Soucoupes volantes et folklore*, Paris, Mercure de France, 1985 ; réédité sous le titre *En Soucoupes volantes, vers une ethnologie des récits d'enlèvements*, Paris, Imago, 1992. Sur la naissance du mythe des ovnis voir Pierre Lagrange, « Enquête sur les soucoupes volantes », *Terrain*, n° 14, mars 1990. Pour une discussion des thèses de Paul Veyne, voir mon article « Les Occidentaux du XXe siècle ont-ils cru à leurs mythes ? », *Communication*, n° 52, 1990. Sur les sectes et les croyances associées aux soucoupes volantes, voir Jean-Bruno Renard, *Les Extra-terrestres*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.

Editions du Cosmogone
d’anthropologie

Cercle d’Etudes nouvelles

Dan Sperber et *le double bind*

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Dans *Le Savoir des anthropologues* ([474]) Dan Sperber raconte une plaisante anecdote. Comme il se trouvait sur son terrain en Éthiopie, son informateur et ami Filaté vint un jour le trouver, tremblant d'excitation, pour lui demander de l'aide. Un dragon au cœur de métal précieux venait d'être signalé dans les environs, et seul le fusil d'un Blanc était à ses yeux capable de venir à bout d'une bête aussi coriace. Voilà notre ethnologue mis au pied du mur, car il ne sait plus comment concilier son éthique professionnelle et ses principes d'occidental rationnel. « Comment expliquer, se demande Sperber, qu'un homme sain d'esprit puisse croire à des histoires de dragons censées se passer non pas "au temps jadis" mais à présent et dans le voisinage ? Comment concilier mon respect pour Filaté et ma conviction qu'une telle croyance est absurde ? » Quinze ans plus tard cette question le hante toujours, au point qu'il consacre un essai à tenter de résoudre l'aporie. L'affaire est délicate : pour ne pas sombrer dans le relativisme, et en même temps pour ne pas succomber à l'ethnocentrisme, il lui faut sauver la rationalité de Filaté, et montrer qu'on peut être rationnel et croire en même temps en l'existence d'un dragon au cœur fait de métal précieux. Pour ce faire l'auteur élabore un raisonnement sophistiqué qui tourne autour de la distinction entre deux types fondamentaux de croyances, les « croyances factuelles » et les « croyances représentationnelles ». Les premières touchent le domaine de la certitude, soit que leurs objets se présentent avec l'évidence massive des faits bruts (je crois que le soleil existe parce que je le vois), soit qu'ils sont corrélés avec l'ensemble des données de fait de mon univers mental (je crois que l'Australie existe, bien que je n'y sois jamais allé). Très différent est le statut des « croyances représentationnelles ». Ces dernières, comme leur nom l'indique, ne portent pas sur des faits corrélés ou sur des choses, mais sur des représentations culturelles, c'est-à-dire sur des entités dont la caractéristique essentielle est d'être acceptées au sein d'un groupe humain donné. Par exemple, dans la culture de Filaté, on est tenu de croire en l'existence des dragons. Mais ces croyances supposent chez

[474] Sperber Dan, *Le Savoir des anthropologues,* Paris, Hermann, 1982, p. 51-85.

ceux qui y adhèrent une distance, une attitude proche de celle du jeu ; et c'est pourquoi on ne s'étonnera pas de ne jamais rencontrer les fameux dragons ; finalement les entités de la culture et le domaine des faits ne sont contradictoires qu'en apparence car ils ne se situent pas sur le même plan.

En outre ces croyances sont dites « semi-propositionnelles », ce qui signifie tout simplement que leur objet est trop pauvrement défini pour que l'on puisse savoir s'il est ou non compatible avec les données de l'expérience. Malgré leur flou ces représentations sont indispensables au fonctionnement de la pensée, car elles fournissent des positions de repli ou des pierres d'attente pour la rationalité, et ouvrent l'espace des possibles. Tel est le cas, par exemple, de la croyance aux extraterrestres, qui n'est pour l'instant ni vérifiable ni infirmable, mais qui est potentiellement féconde. En d'autres termes, une « croyance représentationnelle », à condition qu'elle soit en même temps « semi-propositionnelle », ne pourra jamais être prise en flagrant délit d'irrationalité. *Or, pour Sperber toutes les croyances fantastiques sont des représentations semi-propositionnelles* ; leur irrationalité n'est donc qu'apparente. Ce qui ne serait pas le cas si elles pouvaient être factuelles ; en bref, et pour rester dans notre exemple, si les dragons laissaient des traces et se donnaient à percevoir, il y aurait vraiment un problème. Mais heureusement, continue Sperber, « il n'y a aucune raison, ni théorique, ni empirique, de penser que les croyances qu'étudient les anthropologues et les historiens sont des croyances factuelles ». Tout rentre donc dans l'ordre, et l'émoi du vieux Filaté s'explique facilement : on lui aura parlé du dragon au marché, et pendant un moment il se sera enflammé pour les récits de sa jeunesse.

Ce raisonnement repose malheureusement sur une pétition de principe, à savoir que les croyances fantastiques ne sont jamais factuelles ; qu'elles ne se présentent jamais avec l'évidence massive des faits bruts. Or, cette affirmation, contrairement à ce que prétend Sperber, se trouve démentie par l'expérience. D'une part

l'ethnographie nous fournit en abondance la preuve du contraire, particulièrement l'ethnographie de ces phénomènes d'effervescence collective que l'on a regroupés sous l'appellation approximative de « mouvements nativistes », et dans lesquels interviennent massivement des « vécus mythiques » [475], des phénomènes de transe et d'extase. D'autre part, et je rejoins en cela mon propos, il n'est pas nécessaire d'aller dans les pays exotiques pour se trouver confronté à ce type de croyances. *Des récits de témoins directs de dragons, j'en ai pour ma part recueillis des dizaines dans les pays occidentaux, en France et aux États-Unis.* Il ne s'agissait certes plus de dragons cornus et griffus, mais de dragons *nuts and bolts,* faits de tôle et de boulons, de dragons technologiques : en un mot, de soucoupes volantes. Quel paradoxe ! Voilà un ethnologue de profession qui a passé des années en Afrique, et qui n'a trouvé à nous proposer, comme illustration type des croyances fantastiques (Sperber parle même pour son histoire de dragon de « cas vignette »), qu'une histoire d'homme qui a vu l'homme qui aurait vu le dragon, ce qui lui permet de persister à nier toute « incarnation subjective forte » des croyances. Et pendant ce temps, aux États-Unis, des ethnographes amateurs sont littéralement submergés par un afflux de récits extraordinaires, émanant de témoins directs, sincères et traumatisés pour la plupart, et cela continue de se passer dans l'indifférence du monde savant. On devrait voir les anthropologues se précipiter sur de tels matériaux. Mais on ne constate rien de tel. Il y a un frémissement aujourd'hui décelable aux États-Unis, où psychologues et sociologues commencent à s'intéresser de près aux ravis et à leurs récits ; mais en France, à quelques exceptions près, c'est le silence chez les chercheurs. Ce qui ne va pas sans poser un problème, car une telle attitude de rejet, de déni ou de mépris va évidemment à l'encontre de principes inlassablement répétés depuis un demi-siècle, principes qui constituent ce que l'on pourrait appeler la « charte de l'anthropologie »,

[475] L'expression de « vécu mythique » est de Michel Boccara, chargé de recherches au CNRS (LIRA 1478). De cet auteur, voir notamment, sur ce thème, « Les enfants ravis, mythes et pratiques mythiques chez les Mayas », *Synapse,* n° 55, juin 1989. Depuis plusieurs années Boccara et moi avons fait de ce thème l'axe central de nos recherches.

et en vertu desquels il n'existe pas chez l'être humain de phénomènes culturels vulgaires et indignes d'étude. Et comme les récits d'enlèvements s'étalent parfois, désormais, à la une de journaux à grand tirage (je pense par exemple à un article récent de Marie-Thérèse de Brosse dans *ParisMatch),* il n'est plus possible de les ignorer. Il est impossible de ne pas connaître l'existence de ces phénomènes ; et pourtant, quand un raisonnement comme celui de Sperber devrait conduire à les prendre en considération, on fait comme s'ils n'existaient pas. *Qu'y a-t-il donc derrière ce déni ?*

Une explication pratique vient immédiatement à l'esprit : le merveilleux populaire se trouvant automatiquement, dans notre culture, canalisé vers la presse à sensation, les réseaux de la recherche sont organisés de telle sorte qu'il est difficile pour les anthropologues de le rencontrer ; on ne veut pas se commettre avec un sujet de si basse extraction. Et il est vrai que nous avons tous nos limites : je ne pourrais pas, pour ma part, faire l'ethnographie des parcs à thèmes, ou des mouvements de supporters sportifs, qui déclenchent chez moi une vive répulsion, et j'imagine que chez certains anthropologues la soucoupe suscite un dégoût analogue ; c'est pourquoi je me garderai de leur jeter la pierre. Mais cette explication reste superficielle. Il faut chercher plus loin la raison profonde de ce silence sur un phénomène contemporain massif ; et c'est précisément la formule précitée de Sperber qui va nous mettre sur la voie : « *Comment concilier,* se demandait l'anthropologue, *mon respect pour Filaté et ma conviction qu'une telle croyance est absurde ?* » (je souligne). L'auteur a mis ici le doigt sur l'abcès. Il s'agit de l'injonction contradictoire qui travaille l'anthropologie depuis un demi-siècle, et qui atteint avec la pensée mythique et magique un point critique. Quand un ethnologue, en effet, veut se saisir de ce genre de pratiques, il est pris en tenaille entre deux exigences très difficiles à concilier. D'une part, en tant qu'ethnologue, il doit tenir que les hommes ont « toujours pensé aussi » ; il doit penser le mythe ou la magie « en eux-mêmes et pour eux-mêmes », selon la formule consacrée. Mais, d'autre part, en tant que savant occidental, il ne peut

quitter le consensus rationnel ; par exemple il est implicitement tenu de considérer les pratiques magiques comme illusoires. D'un côté, il doit s'abstenir de juger, de l'autre le faire absolument. Ce genre de casse-tête a un nom : c'est le fameux *double bind* de Gregory Bateson ; concept qui n'a pas seulement un sens psychologique, comme on le croit souvent, mais aussi une portée épistémologique, politique, sociologique, etc. ([476]) *Selon moi, une bonne partie de ce qui s'est écrit sur les questions qui nous intéressent relève d'efforts pour gérer (contourner, esquiver, transcender) ce double bind;* le texte de Sperber n'est qu'un exemple parmi d'autres et l'on pourrait citer des noms plus prestigieux. (Ajoutons que cette remarque n'implique pas nécessairement une critique, car le *double bind,* s'il suscite parfois une abondante langue de bois, peut aussi, comme l'a bien montré Bateson, être stimulant pour la pensée.)

Avec les soucoupes, la solution retenue a en général été celle du déni. Pourquoi cela ? N'est-ce pas tout simplement parce que les expériences alléguées par les ravis américains excèdent totalement par leur nombre, leur intensité, et leur inquiétante étrangeté, ce que l'on était disposé à admettre de la part d'Occidentaux contemporains ? N'est-ce pas parce qu'elles nous obligeraient à regarder en face la provocation récente d'un Bruno Latour ([477]), et à nous demander si, tous comptes faits, nous avons jamais été modernes ? La rationalité dont on crédite *a priori* les Occidentaux ne serait-elle pas un projet sur l'homme, qu'avec l'habitude on a fini par confondre avec une donnée de fait ? Et Jean Baudrillard – un autre provocateur – ne touche-t-il pas quelque chose de profond quand il écrit que les États-Unis sont « la plus grande société archaïque des temps modernes » ?

On a vu tout le mal que s'est donné Dan Sperber pour absoudre Filaté et pour parvenir à la conclusion que, malgré l'apparence, le vieil

[476] Sur les implications anthropologiques du *double bind,* voir notamment l'ouvrage collectif *Bateson, premier état d'un héritage,* Paris, Éditions du Seuil, 1988, pp. 196-214.

[477] Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes,* Paris, La Découverte, 1991.

Éthiopien est aussi rationnel que « nous ». Mais n'était-ce pas là un effort inutile ? Dan Sperber aurait aussi bien pu commencer par démontrer l'inverse, à savoir que, malgré l'apparence, nous sommes susceptibles d'autant d'irrationalité que Filaté. Mais, cette démonstration effectuée, on n'aurait encore cerné qu'une partie du problème ; d'abord parce que ces propositions sont réversibles, la rationalité et l'irrationalité se trouvant probablement distribuées, à des dosages variables, en tout esprit humain ; et ensuite parce que la catégorie même de rationalité n'est pas à mon avis pertinente pour juger les pratiques mythiques, qui ne relèvent, c'est même là un truisme, ni du vrai ni du faux.

On voit où est le premier intérêt de ce dossier qui en compte beaucoup d'autres : celui d'agir comme un révélateur, et de renvoyer l'anthropologie aux difficultés de son propre discours.

Ce que l'ethnographe de la soucoupe peut suggérer à l'historien du sabbat. Dans son dernier (et remarquable) ouvrage sur le sabbat, Carlo Ginzburg ([478]) affirme l'existence d'un substrat d'expériences extatiques, informées par des traditions culturelles souterraines, que les juges et les théologiens auraient réorientées à travers leurs schémas propres ; et, à plusieurs reprises, il regrette de ne pouvoir atteindre ces expériences qu'indirectement, à travers une méthode complexe basée sur le décryptement d'indices. « Mon plus grand regret, écrit l'historien, a été de devoir exclure une dimension souvent négligée, soit parce qu'elle est difficile à documenter, soit parce qu'à tort on la considère comme dépourvue d'intérêt. La plupart des témoignages que j'ai découverts sont fragmentaires, et, surtout, indirects : ils sont souvent de troisième ou de quatrième main » ([479]). Cette dimension inaccessible ce sont, évidemment, les expériences extatiques qu'auraient vécues les sorciers et les sorcières. Et plus loin Ginzburg revient sur cette idée : nous ne pouvons pas, comme les juges

[478] Ginzburg Carlo, *Ecstasies, deciphering the Witches Sabbath,* New York, Penguin Books, 1992.
[479] *Ibid.,* p. 23.

et les théologiens du XVle siècle, nous adresser directement aux prévenu(e)s. « Tout ce que nous pouvons faire, poursuit-il, c'est utiliser le journal où des ethnographes morts depuis des siècles ont consigné leur travail de terrain » ([480]). Pour un ethnographe du présent débordé par l'affluence de témoins de première main, de telles déclarations ne laissent pas de surprendre ; en effet, si mon hypothèse est juste, la dimension de l'expérience que Ginzburg s'efforce d'atteindre à travers de laborieux décryptages d'indices est en ce moment à la portée des anthropologues, mais ces derniers, en majorité, se sont jusqu'à présent gardés de l'explorer. Une image me vient à l'esprit. Ne trouverait-on pas étrange un chercheur d'or qui s'obstinerait à concasser des tonnes de rochers, avec de coûteuses excavatrices, pour en extraire quelques grammes de métal précieux, alors que, sur la plage voisine, il pourrait ramasser des pépites à pleines mains ? Que l'on ne se méprenne pas sur ce bref apologue : je ne veux pas un seul instant suggérer que l'historien doit troquer son métier contre celui de l'ethnographe. Je ne veux pas dire que la connaissance du dossier contemporain des enlèvements dispense l'historien de sa tâche – ce qui, à l'évidence, serait absurde. Je souhaite simplement montrer ce qu'une approche croisée entre l'ethnographie et l'histoire est susceptible d'apporter à l'anthropologie. Cette idée, d'ailleurs, n'est pas neuve : Wilhelm Mühlmann, le spécialiste allemand des phénomènes messianiques et nativistes des pays du Tiers-Monde, la formulait déjà il y a 20 ans. « Les mouvements nativistes, écrivait-il, offrent l'avantage considérable de donner à explorer des processus en cours au moyen des méthodes ethnographiques. La vision directe et actuelle d'événements qui ne sont accessibles d'habitude qu'historiquement ajoute un sens vivant dont l'historien souvent n'a pas conscience. À la lumière de cette expérience actuelle, le sociologue ou l'ethnologue en vient à lire tout autrement les sources historiques. Si son savoir est assez dense et s'il possède par ailleurs la langue des documents, il pourra enrichir sa lecture d'une intuition puissante, au contraire de

[480] *Ibid.,* p. 95.

celui pour qui les sources historiques ne sont qu'un "matériel»[481] Ce que Mühlmann disait des mouvements nativistes vaut évidemment pour les enlèvements américains : leur connaissance permet de porter un autre regard sur le vieux dossier du sabbat.

Venons en au fait : que peut suggérer, à l'historien du sabbat, l'ethnographe de la soucoupe, au vu des phénomènes qu'il a observés ?

1) Il ne peut, cela va de soi, se substituer à sa tâche, et lui souffler comment, dans les faits, à la suite de quelles contingences historiques, s'est cristallisé le sabbat. Son apport est différent, il est de l'ordre des principes. *Il peut établir sous les yeux de l'historien la possibilité même des faits hypothétiques que ce dernier cherche à reconstituer,* possibilité qui, il faut le rappeler, fut longtemps, et est encore souvent, niée implicitement ou explicitement ; possibilité au deuxième degré, s'entend, c'est-à-dire impliquant des « vécus mythiques », des phénomènes extatiques informés par une culture donnée. Le philosophe Raymond Ruyer a écrit quelque part que, dès que les Américains eurent fait exploser la première bombe atomique, sa réalisation n'était plus pour les Russes qu'une formalité, car ces derniers savaient l'essentiel, à savoir, précisément, qu'elle était possible. Or, il en est de même, *mutatis mutandis,* pour le sabbat. Pour la plupart des historiens contemporains il ne va pas de soi, et il suffit pour s'en rendre compte de parcourir l'abondante littérature consacrée à cette question depuis un siècle, que les récits de vols nocturnes ou de transports par des animaux fantastiques puissent renvoyer à d'authentiques expériences subjectives ; et c'est même pour échapper à cette hypothèse qu'ils ont développé la gamme des explications classiques : les plantes hallucinogènes, les stéréotypes arrachés sous la torture, etc. Or, le dossier des enlèvements soucoupiques montre que des milliers de personnes apparemment saines et de bonne foi, aujourd'hui, aux États-Unis, affirment avoir vécu des expériences

[481] Mühlmann Wilhelm, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Paris, Gallimard, 1968, p. 347.

analogues, et cela de façon spontanée, sans avoir consommé d'hallucinogènes, sans avoir subi la pression d'un imposant appareil théologico-juridique, sans la menace de la torture. Bien entendu, ces faits établis par l'ethnographie du présent ne dispensent pas le moins du monde l'historien d'enquêter pour reconstituer le processus spécifique qui a pu, aux XVIe et XVIIe siècles, canaliser et réorienter ce genre de vécus. Mais le plus difficile est fait, puisque le principe est acquis ([482]).

2) En outre, le développement des enlèvements aux États-Unis nous montre comment, dans une situation spécifique, un substrat originel d'expériences spontanées s'est trouvé canalisé et réorienté par un groupe de théoriciens disposant de réseaux. Car – le temps me manque malheureusement pour en effectuer la démonstration – ce à quoi on assiste, en ce moment, outre-Atlantique, *c'est précisément à une sorte de diabolisation des enlèvements* ; diabolisation « laïque », s'entend, dominée par la hantise de Visiteurs menaçants, de Prédateurs surhumains, venus sur terre pour y prélever du matériel génétique. Une sorte d'« inquisition soucoupique » (avec les gros guillemets que réclame l'usage de cette image délibérément anachronique) est en train de se mettre en place aux États-Unis. Encore une fois cela ne veut pas dire que les choses se sont passées de la même manière au XVIe siècle ; il *y* a même toutes les chances du monde pour qu'elles se soient passées autrement. Mais qui niera l'intérêt d'un point d'appui concret, ancré dans le présent, pour comprendre en finesse ces mécanismes ?

[482] On objectera que mon raisonnement repose sur l'affirmation d'une permanence de certaines formes de l'expérience humaine, et que cette permanence est loin d'être prouvée. On fera valoir que le glissement des catégories du réel depuis le XVIe siècle rend périlleux ce type d'extrapolation. De ce que les ravis américains, aujourd'hui, vivent effectivement leurs enlèvements, a-t-on le droit d'inférer que les sorciers et les sorcières du XVIe siècle expérimentaient réellement leurs voyages nocturnes au sabbat sur des animaux fantastiques ? L'objection est sérieuse et je ne puis la discuter ici ; mais on peut la tempérer en faisant valoir le côté peu crédible, sinon absurde, des conséquences auxquelles elle conduit : à savoir que les ruraux de la Renaissance auraient été moins sensibles que les Américains contemporains aux phénomènes d'effervescence visionnaire nourris par la culture ambiante. Qui osera soutenir ce retournement jusqu'au bout ?

Editions du Cosmogone
d'anthropologie

Cercle d'Etudes nouvelles

Bertrand MÉHEUST

Membre-associé de l'URA 1478 CNRS-Université de Picardie

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016

Philipe Grosbois, Le diable le Bon Dieu et le prêtre exorciste

maître de conférences en Psychologie, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Angers

Equipe d'Accueil multisites 4050 (Rennes – Poitiers – Brest – Angers)

Membre de l'Association Française des Anthropologues

« Au secours ! le Diable revient… »

Ainsi s'intitulait l'un des numéros des années 90 du magazine mensuel « L'Echo des Savanes ». Nous pourrions dire effectivement que le Diable se vend toujours bien : des ventes par correspondance d'objets sataniques - poupées de cire, potions diverses, objets de culte - aux rayons des librairies spécialisées dans l'occultisme, l'ésotérisme et la démonologie, des consultations de « *sorciers* » occidentaux ou de « *mages* » africains aux associations luciférienne pratiquant rites sataniques et messes noires, il y a là toute une activité commerciale qui rapporte davantage que d'organiser des colloques ou d'élaborer un ouvrage collectif…

D'après le Syndicat National de l'Édition, les ventes de livres d'occultisme correspondent à un chiffre d'affaire estimé à plus de 8000 euros. Les journalistes font également leurs choux gras du Diable. Nous avons relevé ces dernières années un certain nombre de dossiers consacrés à la sorcellerie dans la presse écrite hebdomadaire. Soucieuses de racoler leur auditoire et d'augmenter leur indice d'écoute, surtout lors des périodes « creuses » de l'été, les chaînes de télévision ne sont pas en reste puisqu'ont été diffusées ces dernières années sur la sorcellerie et l'exorcisme diverses émissions au sein

desquelles étaient conviés ou interviewés plusieurs prêtres-exorcistes ainsi que des écrivains ou/et cinéastes concernés par ces thèmes.

Ces reportages se caractérisent essentiellement par la recherche du sensationnel et par une incapacité des journalistes à prendre du recul par rapport aux croyances et aux pratiques sorcellaires, notamment par l'absence de la référence aux sciences humaines et sociales comme grilles de lecture du phénomène. Nous faisons même l'hypothèse que cette médiatisation encourage d'une certaine manière le recours à ces pratiques et ces croyances dans la mesure où, par exemple, les prêtres-exorcistes catholiques sont assaillis de demandes d'aide encore plus nombreuses à la suite de ces émissions télévisées. Le fait que la sorcellerie s'organise dans un cadre psychologique et social qui lui donne sens est occulté au profit de la double alternative « *y croire ou pas* » (sous-entendu « *est-ce que ça marche ?* ») et « est-*ce normal ou est-ce pathologique de se croire ensorcelé, envoûté ou possédé ?* »

Dans ce contexte socioculturel particulier et du fait de notre appartenance à une université catholique, nous avons été sollicité par un groupe de prêtres-exorcistes catholiques se réunissant régulièrement au niveau national afin de réfléchir sur leur pratique. Travaillant déjà dans une perspective anthropologique sur les pratiques thérapeutiques aussi bien populaires que savantes, ce nouveau terrain ethnographique a constitué pour nous une source riche d'informations sur le statut et la fonction des prêtres-exorcistes dans la société française contemporaine.

Représentations sociales et stratégies du prêtre-exorciste

Ce qui nous a plus particulièrement intéressé réside dans les représentations sociales du ministère de l'exorciste ainsi que l'étude des stratégies auxquelles recourt le prêtre confronté aux demandes d'aide inhérentes à sa fonction.

Pour introduire la problématique, nous avons imaginé un dialogue entre deux personnages dont la ressemblance avec des situations réelles n'est pas fortuite... :

« - Croyez-vous au Diable ? - Non...

- Croyez-vous en Dieu ? - Oui...

- Je ne comprends pas... - Vous ne comprenez pas quoi ?

- Vous dites croire en Dieu et pas au Diable ? - Oui... Et alors?...

- Eh ! Bien, vous nagez en plein paradoxe... - Comment cela ?

- Dieu et Diable sont les deux faces d'une même pièce de monnaie, d'une même réalité. Ils sont l'incarnation symbolique du Bien et du Mal... Supprimez l'un, l'autre n'a plus de raison d'être...

- Vous voulez dire que si je crois en Dieu, je devrais croire au Diable ? Logiquement, oui...

- Mais alors, comment cela se passe-t-il pour les prêtres-exorcistes catholiques ? - Que voulez-vous dire ? - Eh ! Bien, j'en ai rencontré plusieurs qui m'ont confié qu'ils ne croyaient pas vraiment au Diable mais plutôt à l'existence du Mal s'exprimant à travers certains comportements individuels et collectifs tels que la criminalité, la guerre, le terrorisme...

- Oui... Vous soulevez là toute l'ambiguité du statut du prêtre-exorciste catholique en France. Il est sollicité par son évêque pour remplir officiellement dans son diocèse cette fonction d'exorciste. C'est-à-dire que la société l'identifie comme exorciste et s'adresse à lui un peu comme il y a quelques siècles, à savoir pour pratiquer le rituel d'exorcisme. Or le prêtre-exorciste catholique est aujourd'hui tiraillé entre tradition et modernité. Il est soumis à une demande sociale qui attend de lui une réponse représentant un contre-pouvoir de type

magique - de la « *bonne magie* »... - alors que dans sa pratique il va proposer la plupart du temps une écoute, une relation d'aide, un soutien psychologique et spirituel. Il va considérer les personnes voulant se faire désenvoûter ou exorciser comme des sujets en souffrance, psychologiquement fragiles voire atteints dans certains cas de troubles mentaux et relevant de ce fait d'un traitement psychiatrique.

- Donc, si je vous suis et si je traduis vos propos en langage anthropologique, le « *client* » - appelons-le ainsi - du prêtre interprète ses difficultés selon un modèle exogène. Il considère que le mal, que ses malheurs viennent d'ailleurs, mais lui ne s'inclut pas dans cette représentation étiologique. Le Diable devient ainsi, si j'ose dire, un « *bouc* »... émissaire...

- *Voilà !* Exactement ! Mais la difficulté du travail des exorcistes réside dans le fait qu'ils ont plus ou moins intériorisé depuis une vingtaine d'années les modèles étiologiques endogènes utilisés en psychiatrie, à savoir la neurobiologie, la psychologie et la psychanalyse, sous l'influence de la formation qu'ils ont reçue par l'intermédiaire des psychiatres qui participent à leurs groupes de réflexion.

- En quoi est-ce un problème ? Le prêtre peut alors avoir une action complémentaire à celle du psychiatre ou du psychologue !

- Ça n'est pas si simple ! Pour que prêtre et « psy » collaborent, il est nécessaire que le troisième partenaire - je veux dire le patient - collabore également. Dans le cas d'une hospitalisation psychiatrique, les conditions institutionnelles sont en général plus favorables à l'obtention de l'assentiment - je n'ose pas dire du consentement libre et éclairé - du patient à un traitement parce que celui-ci est en permanence dans un milieu dont les principes de fonctionnement ne reposent que sur des modèles étiologiques endogènes. Dans le cadre d'une consultation externe ou en pratique libérale, c'est plus difficile. Mais surtout, le consentement au traitement - qu'il soit

chimiothérapique et/ou psychothérapique - nécessite de la part du patient un « *travail* « intellectuel et affectif énorme, à savoir qu'il se décentre peu à peu d'une représentation exogène de ses troubles pour y substituer un modèle endogène au sein duquel il sera amené à y reconnaître sa place en tant que sujet ayant une histoire singulière, une insertion sociale et culturelle particulière ainsi qu'une personnalité qui lui est propre. [483]

- Comment le prêtre ou le « psy » s'y prennent-ils pour arriver à ce résultat ?

- Eh ! Bien, pour un certain nombre de personnes, c'est l'échec dans la mesure où elles refusent toute allusion à un modèle endogène. " *J'ai vu le psychiatre... Il m'écoutait, je lui racontais mon enfance, mes difficultés, ma vie, quoi... II me disait Oui... Oui... Et ça n'a rien changé... L'Autre, il est toujours là... Et puis les médicaments qu'il m'a donnés, ça m'a complètement assommé si bien que maintenant j'en prends plus, ça ne sert à rien. C'est pas les médicaments qui vont le faire partir...* "

En général, ce type de patient arrête les consultations, observe mal son traitement médicamenteux et ne revient pas, sauf si un événement psychopathologique nécessite son hospitalisation sans son consentement, c'est-à-dire une hospitalisation d'office ou sur demande d'un tiers. Pour d'autres, la prise en charge psychologique, psychiatrique ou psychothérapique peut se mettre en place à partir du moment où le sujet est très ambivalent et pas trop défensif par rapport à une représentation endogène de ses difficultés. Dans cette situation, l'attitude du prêtre ou du « psy » est assez directive : elle consiste à induire, à faciliter la décentration évoquée tout à l'heure par des questions habilement posées qui amènent peu à peu le sujet à

[483] DE ROSNY E. La sorcellerie et ses parades, **Études**, 1991, 375, 5, p. 475-486.

réexaminer son propre point de vue. Il s'agit d'une stratégie d'influence de l'opinion du sujet sur l'origine de ses difficultés.

Le problème posé par cette stratégie réside dans le fait que lorsqu'une personne a un discours contenant une thématique de sorcellerie, d'envoûtement ou de possession, elle a tendance à être considérée comme un sujet qui délire, c'est-à-dire comme un psychotique. Cette démarche thérapeutique consistera par conséquent à faire violence au système d'interprétation étiologique auquel elle adhère pour pouvoir lui administrer des psychotropes. Par extension, toute personne qui a recours à des croyances ou des pratiques sorcellaires aura tendance à être considérée comme malade, comme présentant des signes de pathologie mentale et donc comme devant être soignée.

Nous sommes là face à une stratégie ethnocentrique tout à fait opposée par exemple à la démarche ethnopsychanalytique puisque celle-ci permet au contraire au patient de dérouler dans l'espace thérapeutique ses références culturelles ainsi que la représentation étiologique de ses difficultés ou de ses troubles. » [484]

L'annonce faite à Marie

Dans sa stratégie d'aide, il arrive également que le prêtre-exorciste induise l'adhésion à d'autres modèles exogènes que le modèle étiologique exogène de son client. Nous prendrons l'exemple relaté par un prêtre-exorciste qui nous avait demandé conseil à propos d'un couple qu'il a suivi. Dans son courrier, il intitule la présentation de ce cas « *Rémy et Marie étaient-ils ensorcelés ?* » et nous demande si nous connaissons quelqu'un à l'Université Catholique d'Angers qui pourrait le renseigner sur les énergies telluriques… Nous avons intitulé, de

[484] NATHAN Tobie. La possession. Définition ethnopsychanalytique et illustration clinique, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie,* 1983, 1, p. 109-123.

façon quelque peu provocatrice, cette observation « *L'annonce faite à Marie...* » Voici le texte de cette lettre :

« *Le 30 novembre 1990, j'ai reçu la visite de Rémy et Marie. Rémy est officier et sa femme travaille comme secrétaire pour le Ministère de la Défense. Ils ont eu chacun trois enfants de leur premier mariage. Marie a la garde des siens. Ceux de Rémy sont confiés à leur mère.*

"Je suis divorcé depuis cinq ans, me dit-il. Je ne pouvais prendre mes enfants (ils sont âgés de 13, 11 et 5 ans) qu'une fois par mois à cause des exigences de mon métier, d'autant plus qu'alors j'étais seul. Actuellement, c'est différent. J'ai proposé de les prendre tous les quinze jours et j'ai demandé qu'à treize ans, ils aient la possibilité de dire s'ils veulent vivre avec leur père ou avec leur mère. Mon ex-épouse a eu peur de les perdre et elle les a montés contre moi et ma femme."

"Les vacances de Noël avaient été merveilleuses mais peu à peu tout s'est détérioré, dégradé. Les enfants nous rendent la vie difficile et, pendant le mois d'août, nous avons eu beaucoup de problèmes. Leur mère fait tous leurs caprices. Je veux leur assurer une bonne éducation. Je leur ai donné quelques devoirs et je leur ai fait un peu de catéchèse. Leur mère me l'a reproché, disant que je les rends malheureux... Mais il y a autre chose : elle essaie de perturber notre vie."

"Au printemps", dit Marie, "j'ai eu des problèmes de santé : une grosseur à l'utérus qui a disparu subitement alors que les médecins envisageaient un traitement au laser. Ensuite, j'ai fait une infection urinaire. Les antibiotiques n'ont pas agi... J'ai vu un magnétiseur à deux reprises. Il a dit que c'était la sœur de l'ex-épouse de Rémy qui agissait sur moi."

Il y a autre chose : au début du mois, Rémy a ressenti une douleur au cœur dans l'après-midi et Marie a eu la même douleur le matin. Il y a quinze jours, Rémy a eu mal à un œil brusquement à 14 heures. Marie a

été malade ce même jour. Elle avait de la température, était déprimée et ne se contrôlait plus.

Le 18 décembre, je vois les enfants de Rémy. Ils parlent de vaudou, de poupées que l'on pique. Leur mère leur demande de lancer des fléchettes sur une photo de leur père qu'elle accroche au mur. Elle-même, disent-ils, se montre très rapide et très adroite. D'autre part, du linge a disparu (un slip en particulier) et pourtant Marie dit être très méticuleuse. Selon Rémy et Marie, c'est forcément pour agir dessus !

"Dans la maison, dit Rémy, nous sommes mal à l'aise. Le matin, quand nous nous levons, nous ne sommes pas reposés. Les enfants dorment mal."

Nous parlons longuement. J'essaie d'aider Rémy et Marie à trouver d'autres explications que la sorcellerie. Nous en arrivons à parler de forces telluriques. Peu à peu, le climat se détend. Nous parlons de leur futur mariage, de leur situation sur le plan ecclésial. Et nous pouvons prier ensemble, en particulier l'Esprit Saint.

Quelques jours plus tard, je reçois un coup de téléphone : rien ne va. Rémy insiste pour que j'aille bénir la maison et faire la prière de délivrance. Il me demande le nom d'un radiesthésiste. Effectivement, les murs telluriques sont très rapprochés et les ondes très fortes. Et pourtant, il n'y a pas d'explications naturelles venant du sol : faille, eau courante...

Mais à mesure que le radiesthésiste se déplace autour du salon, les tiges de son appareil se dirigent vers le coin du buffet. Le pendule révèle qu'il y a quelque chose aux 2/3 de la hauteur. Marie ouvre la porte et découvre un jeu de cartes apporté et oublié (?) par les enfants de Rémy. Au dos de ces cartes ont été collés des papiers très fins représentant des signes cabalistiques utilisés en sorcellerie... Le jeu est jeté à la poubelle. Depuis Rémy va beaucoup mieux. Quant à Marie, elle a encore de mauvais jours et se montre parfois agressive à l'égard de

son mari. L'un et l'autre sont vulnérables et restent marqués par les menaces proférées par l'ex-épouse : "Tu verras, tu entendras parler de moi..." D'autre part, tous les moyens sont bons pour rendre plus difficile la visite des enfants : prétexte d'activités sportives, etc.

Que pouvons-nous penser des techniques employées par les sorciers? Sont-elles efficaces? Que faut-il penser des énergies telluriques et des ondes de formes ? Utilisons-nous les prières indiquées dans le Rituel pour libérer des maléfices ? »

À propos de Rémy et Marie

Cette situation relatée par le prêtre appelle quelques commentaires. Tout d'abord, s'il y a « possession », c'est bien plutôt à propos de la possession exclusive des enfants de Rémy par leur mère qui, pour les garder pour elle, accède à tous leurs désirs et les utilise comme des objets lui servant à satisfaire les siens... On note également une progression dans la mise en place du système de pensée magique : la mère semble opposée à une éducation religieuse de ses enfants. Par ailleurs, elle recourt à des pratiques de « *médecines populaires* » : le magnétiseur. C'est ce dernier qui, jouant le rôle de révélateur, d'annonciateur, introduit auprès de Marie l'idée que les troubles (psycho- ?) somatiques de Marie seraient dûs à une action néfaste (maléfique) de la soeur, interprétation causale qui vient conforter les sentiments négatifs de Marie vis-à-vis de l'ex-épouse de Rémy puisque celle-ci est décrite comme ayant des pratiques d'envoûtement qu'elle encourage chez ses enfants contre leur père. Le couple formé par l'ex-épouse de Rémy et sa sœur est donc identifié comme l'agresseur supposé et Marie et Rémy se vivent peu à peu comme des victimes du mauvais sort jeté sur eux.

Ne manque plus, pour constituer le triangle classique de la logique sorcellaire agresseur-victime-désenvoûteur [485], que le recours à ce

[485] FAVRET-SAADA Jeanne., *Les Mots, la mort les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1979.

dernier. Le magnétiseur a-t-il proposé ses services comme tel ou a-t-il annoncé que ce n'était pas de son ressort? En tout cas, le recours au prêtre-exorciste par Rémy et Marie vient compléter la figure.

Examinons maintenant de la stratégie du prêtre-exorciste face à cette situation : outre ses références à la foi chrétienne, il introduit auprès du couple Rémy-Marie une autre logique explicative des difficultés que ce dernier rencontre, à savoir une logique de sens naturaliste, matérialiste, non diabolique, à savoir « *les forces telluriques* ».

Quelle efficacité symbolique le recours à ce type d'explication, pas plus scientifique que la première, a-t-il ? Est-ce plus rassurant ? Est-ce au contraire perçu comme paradoxal, venant d'un prêtre-exorciste dont l'image sociale l'identifie à quelqu'un qui lutte contre les forces du mal ? [486] Il semble que l'implantation de cette autre logique explicative ait une certaine efficacité psychologique puisque Rémy demande au prêtre l'adresse d'un radiesthésiste. Ce qui renforce l'adhésion du couple à ce nouveau type d'explication est la « *découverte* » du jeu de cartes, fonctionnant comme « *preuve* » aux yeux du couple du bien-fondé de la démarche du radiesthésiste et comme confirmation de la légitimité de leur stratégie consistant à avoir fait appel à un radiesthésiste. La mise à la poubelle du jeu de cartes est un geste symbolique ayant valeur de désenvoûtement. [487]

Quant à l'efficacité des techniques employées par les sorciers, il semble important de préciser que dans ces affaires de sorcellerie, le sorcier est toujours un personnage imaginaire, le produit des fantasmes de l'individu ou du groupe qui se considère comme victime. Nous voulons dire qu'on ne peut jamais établir un lien objectif, matériel,

---

[486] GABORIAU Patrick., *La Pensée ensorcelée. La sorcellerie actuelle en Anjou et en Vendée*, Les Sables d'Olonne, Le Cercle d'Or, 1987.

[487] Sorcellerie, bocage et modernité, *Cahiers du Laboratoire de Sociologie Anthropologique* (Université de Caen), 7, 1987.

scientifique de cause à effet entre l'action d'une personne pratiquant des actes de magie noire et les effets de ces actes. Le lien entre ces pratiques et leurs effets est toujours un lien symbolique, c'est-à-dire que ce sont les acteurs du drame qui attribuent un lien de causalité parce qu'ils éprouvent le besoin psychologique de donner du sens, de relier les deux. [488]

Du point de vue anthropologique, nous sommes ici dans la même logique de sens que la pensée religieuse mais elle est inversée sur le plan des valeurs, de même que les figures de Dieu et du Diable symbolisent les deux faces indissociables d'une même réalité appréhendée sur un plan sur-naturel. Nous rejoignons ici l'origine-même du terme symbole, objet coupé en deux, fragments de céramique, de bois ou de métal. Deux personnes en gardent chacune une partie, deux hôtes, le créancier et le débiteur, deux pèlerins, deux êtres qui vont se séparer longtemps... En rapprochant les deux parties, ils reconnaîtront plus tard leurs liens d'hospitalité, leurs dettes, leur amitié. Le symbole sépare et réunit à la fois. Le sens du symbole se découvre dans ce qui est à la fois brisure et lien de ses termes séparés. On retrouve là par exemple l'origine mythique de la séparation entre Dieu et Satan qui sont en fait réunis dans la pensée magique aussi bien que dans l'architecture des églises à travers la présence des gargouilles et autres représentations sculptées ou peintes du diable et des démons. [489]

Rien d'étonnant dans cette perspective que le recours à l'exorciste, laïc ou prêtre nommé pour cette charge par lettre de mission de l'évêque de son Diocèse, soit perçu comme une stratégie de séparation du bien et du mal puisque ce dernier est censé connaître les deux et

---

[488] GROSBOIS Philippe. Le soignant entre psychiatrie, croyances et sorcellerie, *Revue Française de Psychiatrie,* 1990, vol. 8, n° 8, p. 20-22.

[489] LAPLANTINE François. La maladie, la guérison et le sacré in *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 1982, 54, 1, p. 63-76.

pouvoir combattre le diable. Cette représentation magico-religieuse de la fonction de l'exorciste ne peut échapper à la modernité malgré l'orientation psychologique - écoute, relation d'aide – qu'a prise au XXe siècle la pratique des prêtres-exorcistes. [490]

A travers l'histoire de Rémy et Marie, on voit bien que ce qui importe réside moins dans les propres croyances du prêtre en la radiesthésie, la sorcellerie, le spiritisme ou la parapsychologie que les croyances du couple en ces mêmes approches. Peu importe ce que pense l'exorciste des énergies telluriques, des ondes de forme ou de la télékinésie. Ce qui importe, c'est ce que pense l'interlocuteur parce que c'est son discours qui fait sens ; c'est le rapport affectif à son savoir et aux événements qu'il traverse qui intéresse l'aidant et non les preuves éventuelles ou l'absence de preuves des faits évoqués par lui. [491]

Autrement dit, le travail de l'exorciste consiste à évaluer chez son consultant le degré d'attachement à ces croyances magiques et sa capacité à se décentrer par rapport à celles-ci. Le prêtre peut être amené à suggérer à son interlocuteur un autre système d'explication des phénomènes dont celui-ci se vit comme victime. Peu importe que le nouveau système de référence introduit soit d'ordre physique, biologique, naturaliste, religieux, psychologique ou psychiatrique ; l'important est d'évaluer son impact chez celui qui le reçoit. Cette stratégie nécessiterait idéalement chez le prêtre-exorciste la capacité à se décentrer lui-même suffisamment de ses propres croyances religieuses et scientifiques afin d'adopter une attitude la plus

[490] FROC Isidore. (dir.), *Exorcistes*, Paris, Droguet et Ardant 1992.

[491] CAMUS Dominique. Pouvoirs *sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago, 1988.

SCHLEGEL Jean-Louis. Paysans, sorciers et savants, *Esprit,* 1978, 4, p. 26-32.

empathique possible. L'empathie du prêtre ne passe pas que par la capacité à repérer ses propres réactions émotionnelles dans la relation à l'autre mais également par le repérage de ses propres références culturelles à la fois savantes et populaires. Ceci afin que sa façon de voir le monde ne fasse pas écran par rapport à la façon qu'a son interlocuteur de percevoir l'univers qui l'entoure. [492]

Bien sûr, la frontière est étroite entre l'empathie et la tentation de convaincre l'autre du bien-fondé de sa perception du monde... d'autant plus que le prêtre est imprégné, tout comme le psychiatre ou le psychologue, de certains modèles qu'il a tendance à utiliser comme repères universalisants voire dogmatiques. Il ne s'agit pas de réduire au tout psychiatrique ni au tout spirituel... mais de prendre en compte la complexité de l'humain, dans ses dimensions à la fois biologique, psychologique et socioculturelle, ce que semble nous fournir la perspective anthropologique du fait de sa transversalité. [493]

Freud considérait qu'il y a trois métiers impossibles : éduquer, gouverner et psychanalyser... Nous sommes tenté d'y ajouter un quatrième : exorciser... car, si l'on en croit le Père Elie, prêtre-exorciste de l'Eglise Gallicane exerçant dans le Sud-Ouest de la France : « *Pour faire le métier d'exorciste, je peux vous dire : c'est un métier d'enfer...* »

---

[492] Sorcellerie, possession, retour du religieux, *Présences et Perspectives en Santé Mentale*, 1983, p.88-89 bis.

Croyances magiques et message évangélique, *Présences et Perspectives en Santé Mentale*, 1985, 98.

[493] GROSBOIS Philippe. Intégration des données anthropologiques à la pratique psychothérapique, in *Cultures et thérapies*, Presses Universitaires de Toulouse, 1993.

Annick Benoist, *Pentecôtisme, théologie de la prospérité et transes de pseudo guérison*

Cet article synthétise plusieurs enquêtes que j'ai effectuées pour le compte de l'Agence France Presse (AFP) depuis une dizaine d'années sur les nouveaux mouvements religieux qui prétendent obtenir la « guérison » du corps et de l'âme par diverses procédures de « délivrances ». Ces techniques d'influence, d'inculcation et de possession qui s'effectuent la plupart du temps au nom de « l'Esprit Saint » et d'un syncrétisme « holistique » souvent inspiré par le New Age ne sont pas très éloignées des manipulations et emprises sectaires qui tendent aujourd'hui à proliférer [494].

Les « prophètes-guérisseurs » prospèrent en Europe

Plusieurs dizaines de pasteurs, prêtres ou laïcs, affichant des charismes – dons divins – de « guérison », « délivrance » ou « prophétie », connaissent depuis quelques temps un succès spectaculaire dans une Europe en crise. De la Pologne au Portugal, de la Suisse à la Belgique, des hordes de blessés de l'âme ou du corps, aspirant au miracle, se pressent aux rassemblements très émotionnels de ces « nouveaux prophètes ». Le prêtre catholique indien James Manjackal, venu à Rouen à l'automne 2009, stopperait les cancers, le pasteur parisien Carlos Payan, l'anorexie. La prophétesse américaine Deborah Kendrick aurait prié avec succès pour la réunification des deux Allemagne et le redressement de jambes torses.

Le phénomène va croissant depuis dix ans, au point que Mgr Joseph Boishu, évêque auxiliaire de Reims, accompagnateur du Renouveau Charismatique en France, « redoute que le merveilleux ne l'emporte sur le religieux ». Dans une note pastorale, l'épiscopat appelle au

[494] Voir Benoist Annick, « L'emprise sectaire, un meurtre de la pensée. Quelques témoignages », *Prétentaine*, n ° 31/32 (« L'Univers de la croyance. Crédulité, emprise sectaire, fanatisme. Confiance, foi, espérance »), décembre 2015.

« discernement » face aux leaders – réformés, évangéliques, catholiques –, qui officient sous diverses dénominations (Mouvement de la gloire, Troisième vague).

« Certaines personnes sortent troublées, ayant eu l'impression d'être manipulées, dans certains de ces grands rassemblements d'évangélisation ». Reste que ceux-ci prospèrent, chauffés à blanc, comme en décembre 2009, au centre Namur Expo, à Namur (Belgique) où étaient réunies 2 000 personnes. Orthodoxes, catholiques, évangéliques, pentecôtistes – bras levés vers le ciel « pour mieux se connecter » à l'Esprit Saint –, ont prié, chanté, dansé pendant deux jours, dans une atmosphère de ferveur et de liesse. L'enthousiasme, entretenu par un orchestre conséquent et la bourdonnante « glossolalie » –langage inarticulé – de Deborah Kendrick a gagné jusqu'à l'évêque de Namur, Mgr André-Mutien Léonard, depuis peu Primat de Belgique.

« J'ai reçu des courriels m'appelant à ne pas donner du crédit à des intervenants "sulfureux", a-t-il déclaré lors de la messe dominicale, mais nous sommes tous des petits Jean-Baptiste (le prophète) ». Mgr Léonard s'est dit « très touché » par l'appel à une date de Pâques commune aux églises d'Orient et d'Occident, lancé par la prophétesse grecque orthodoxe Vassula Ryden, pourtant peu en odeur de sainteté au Vatican.

Mais il n'avait pas assisté au rituel spectaculaire de « guérisons » et « délivrances », qui, la veille, avait porté les fidèles au paroxysme de l'émotion.

Les officiants, imposant les mains sur le front de fidèles conditionnés, ont déclenché des chutes en cascade dans « le repos de l'Esprit », mais aussi des transes, des convulsions et des cris. Pour le psychiatre parisien Jean-Claude Monfort, « il s'agit d'un des premiers degrés d'hypnose sous emprise humaine, au terme duquel un croyant pourra ressentir une évolution favorable de son état, sans que la maladie disparaisse pour autant ». « Si tel n'est pas le cas, estime le Père Maurice Bellot, ancien exorciste du Diocèse de Paris, le risque est qu'il

dépense des fortunes, en courant les guérisseurs, à la recherche de l'improbable miracle ».

Car les guérisons ont un coût, si l'on en juge par les quêtes et les appels réitérés de Carlos Payan à « semer plus pour récolter davantage ». Et la vente de livres, DVD, ou « huiles miraculeuses de Jérusalem », ne sont sûrement pas pour rien dans cette manne céleste aux voies impénétrables.

Richard, le « délivrant » *(reportage à Saint-Ouen, septembre 2009)*

Richard la quarantaine, de parents catholiques, dit être « tombé dans le charisme pentecôtiste » à l'âge de huit an. Son père venait de rencontrer le Christ, « après la guérison d'un collègue atteint d'une tuberculose extrême ». Tout charismatique qu'il soit, Richard se défend de privilégier une confession. Pas plus que son alter ego, Carlos Payan, qui dirige l'association « Paris, tout est possible ». Catholiques, protestants, orthodoxes, évangéliques, les deux hommes ratissent large, « en dehors de toute liturgie ». Et partout. À Saint-Ouen, en région parisienne, en province, ou à Namur (Belgique), comme lors de ce grand rassemblement œcuménique de 2 000 personnes, au Palais des congrès en décembre 2009. Plus d'une trentaine de prêtres et pasteurs charismatiques y animaient deux jours de louanges dans une atmosphère effervescente, ponctuée de prières, de danses, de chants soutenus par un orchestre de dix musiciens chauffés à blanc. Quand fut venu le temps de la délivrance, une jeune femme, de dos, prise de violents haut-le-cœur, faisait face à Richard, le visage menaçant, fixant sur elle ses prunelles noires, prononçant des paroles que l'on devinait violentes. Puis elle tomba à la renverse, soutenue par une auxiliaire de prière. « Elle disait, raconte Richard, avoir été empoisonnée par le breuvage que lui avait donné un marabout. Mais c'était l'œuvre de Satan. Contrairement au Saint-Esprit qui guérit en profondeur, Satan, lui, ne guérit jamais. Cette femme était démonisée, pas "possédée", parce que seul Dieu est propriétaire d'une personne. Satan, lui, n'est que locataire, il squatte, c'est un intrus. Parfois les personnes ne savent

pas qu'elles sont sous emprise. Quand on le leur dit, elles vont s'auto-délivrer par la confession, et la puissance des ténèbres va partir. J'ai invité cette personne à demander pardon à Dieu. La Bible est très claire là-dessus : l'adversaire doit lâcher prise, quand on reconnaît sa faute. Pour cette jeune femme, j'ai prononcé une prière d'autorité. Il le faut : les démons sont têtus, très résistants. C'est mon autorité en Christ qui fait que certains dégagent très vite. J'ai donc condamné ce breuvage que lui avait donné un marabout et j'ai appelé le contrepoison qui est le sang de Jésus. Une prière qui annule les effets sataniques dans la personne. Parfois, les gens viennent me voir parce qu'ils ont la tête comme enserrée dans des griffes de rapaces. Alors j'appelle Jésus, avec mes mains je desserre les griffes et, au nom de Jésus, je chasse le démon de leur tête.

Il y a d'autres points de chakra. Des points d'entrée, des points sensibles. Parfois l'Esprit me dit : "Ferme ces points d'ouverture et le démon peut ressortir par les pieds, par les mains". J'impose les mains sur ces points, comme Jésus nous l'a demandé : imposez les mains aux malades et les malades seront guéris. Tout en faisant cela, je parle une langue que je ne connais pas, mais qui émane de l'Esprit de Dieu. Et que seul Dieu comprend. C'est une force pour chasser les démons, pour appeler les puissances célestes à mener notre combat ».

Richard se méfie des psychiatres : « Ils vous disent, cette personne entend des voix et ils vont vous citer telle ou telle maladie. Mais nous, nous savons que ce qui agit sur un homme qui entend des voix ou qui va commettre un acte odieux, se sont des esprits de morts. Cette femme étendue à terre n'est pas tombée en catalepsie, elle est tombée dans "le repos de l'esprit", dans une "paix intérieure", une grande plénitude que l'on ressent après avoir retrouvé Dieu et avoir été délivré du démon ».

Béatrice, la « possédée » *(Reportage dans un Temple évangélique en Seine Saint-Denis, en juin 2010)*

Assise au premier rang, Béatrice, la cinquantaine élégante, ne tenait plus en place. L'après-midi de louanges à l'Esprit Saint touchait à sa fin dans ce temple de la banlieue parisienne. Galvanisée par le prêche du pasteur et par la musique, l'assistance, yeux fermés, mains tournées vers le ciel, était au paroxysme de la ferveur.

Bientôt viendrait la « délivrance ». Bientôt, l'Esprit Saint descendrait. Béatrice, penchée en avant, prête à bondir, les genoux trépignant d'impatiente, l'attendait. Il fallait qu'elle y aille. Comme elle y était allée la veille. Comme elle irait demain. Aux trois jours de ce séminaire de guérison. Cette fois, elle ne voulait pas, elle ne pouvait pas manquer le rendez-vous. Voilà des années que « le serpent voulait sortir » de ses entrailles, qu'une « boîte carrée était entrée dans sa tête », que des « esprits démoniaques » la hantaient.

Rien n'y avait fait. Blessée « psychologiquement » par un père « misogyne », « physiquement » par un mari violent, dont elle divorcerait dix-sept ans et deux enfants plus tard, ses appels au secours s'étaient soldés par des échecs à répétition. Le ciel ne l'avait pas entendue. Elle s'était tournée vers le bouddhisme, puis le New Age, où elle disait avoir « attrapé des esprits », avant de revenir au catholicisme de son enfance. « Mais, ça ne me convenait pas », constatait-elle. Pas davantage que l'Église orthodoxe, qui récusait son « don de guérir les cœurs brisés ».

De porte en porte, Béatrice avait atterri dans une église évangélique, où, raconte-t-elle, « le pasteur avait du talent, mais n'arrivait pas à me délivrer de mes esprits ». À la Chapelle de la Vierge Miraculeuse, on l'avait adressée à un prêtre exorciste. Mais le serpent était toujours là, tapi dans son ventre. Une amie de Strasbourg lui suggéra de rejoindre une église évangélique, dirigée par un pasteur noir, « qui se disait prophète ».

« Le premier soir, j'ai eu une délivrance. J'étais bénie ! Tout concourrait à ce que je reste dans cette église africaine, où j'étais la

seule blanche et où j'avais été nommée vice-présidente du ministère de la femme ». « Mais là j'ai chopé un esprit qui me disait "tu es sa femme" et j'ai fini par le croire. J'ai été mariée à ce pasteur dans les ténèbres. Les esprits de nuit s'étaient emparés de moi et j'ai été sacrifiée sur l'autel de la vierge. Il m'a fait une onction d'huile sur le front et c'est ainsi qu'une boîte carrée m'est entrée dans la tête ».

« Un jour, la servante du Seigneur m'a dit : "pars de là !". J'ai compris que je suivais une fausse doctrine. Que ce pasteur était un loup déguisé en berger. Je suis allée dans une autre église, dirigée par un autre faux prophète. Il m'a révélé que j'avais un esprit de pythie, de divination ». Il y a peu, Béatrice a rejoint le pasteur d'une autre église évangélique, la quatrième, celle où se tient aujourd'hui le séminaire de louanges et de guérison. « Grâce à lui, le Seigneur a commencé à me délivrer, mais je subis encore l'esprit du faux prophète ».

A-t-elle, au cours de sa recherche, consulté un médecin ? Un psychologue ? « Ce que j'ai n'a rien à voir avec la psychologie : un démon, c'est un démon ! »…

L'heure est venue. Des hommes prennent place au pied de l'estrade, la musique monte en puissance. Déjà une femme s'est levée, et bras en croix, tournoie telle une toupie. Alors Béatrice n'entend plus, ne voit plus, et comme happée, court vers les hommes, les « auxiliaires de prière ». Elle est prise de secousses, on lui parle, on l'entoure, mais la voilà qui hurle et tombe au sol, se tord, s'arc-boute. On tente en vain de la calmer. « Esprit, hurle alors le pasteur, dehors ! Esprit, sors ! ». Les auxiliaires maintiennent Béatrice au sol, chassent l'invisible démon avec de grands gestes vigoureux, et d'un ton menaçant, yeux exorbités, profèrent des paroles incompréhensibles. Mais Béatrice, incontrôlable, est en pleines convulsions.

Elle n'est plus la seule. Deux femmes sont tombées, secouées de spasmes. Un homme s'empare du micro : « Jusque là personne n'avait pris ma défense. Depuis que je suis là, je sens Jésus qui m'entoure. En

République Dominicaine on m'a fait travailler comme un esclave, je pleurais. Personne ne m'aidait, mais ici il y a Dieu ! ». « Seigneur, supplie-t-il en sanglotant, Seigneur ! ». Au premier rang, une femme – visage hâve, cheveux gris – est secouée, comme sur le point de régurgiter. On lui apporte un seau.

Tout autour, les hurlements ont succédé aux pleurs, les vociférations des « délivrants » aux paroles apaisantes. Toute la salle est comme saisie de transes. Plusieurs dizaines de fidèles se tordent au sol. La cacophonie – musique, hurlements, plaintes, pleurs – est à son comble, le chaos à son paroxysme. L'atmosphère est devenue infernale.

Le ruineux évangile des « théologiens de la prospérité » *(AFP, 15 mars 2013)*

« Donnez 10 euros, Dieu vous en rendra 1000 ! ». En misant sur Dieu jusqu'au tiers de leur salaire, des millions de chrétiens parmi les plus pauvres se ruinent au profit des « théologiens de la prospérité ». Se réclamant du Pentecôtisme, courant évangélique apparu au début du XX ° siècle, ces « pasteurs » autoproclamés ratissent large. En Afrique, en Amérique latine, en Asie ou même en Europe, leur message (« plus vous semez, plus vous récolterez ») vaut de l'or. N'est-ce pas la loi divine du retour au centuple ? Ce qu'ils promettent ? Santé, richesse matérielle, salut. Non pas dans l'au-delà, mais ici et maintenant, grâce à l'intervention de l'Esprit Saint.

L'Esprit tarde à se manifester ? C'est que l'on n'a pas suffisamment prié… ou donné ! Et les affamés, les miséreux, les handicapés remettent au pot, espérant qu'à la prochaine dîme, Dieu les exaucera. Étrange paradoxe : c'est parmi les évangéliques, qui furent après la Réforme, les plus critiques du système des « indulgences plénières », consistant pour des catholiques à s'assurer, moyennant finances, une place au paradis, que fleurit le commerce des « prophètes de la prospérité ».

Le magazine économique américain *Forbes* s'est récemment penché sur les richesses accumulées par les plus célèbres de ces bergers brésiliens. Conclusion : les évangéliques « excellent dans l'art de traduire en espèces sonnantes et trébuchantes » l'essor de leur mouvement. Parmi les plus riches figure Emir Macedo, fondateur et leader de l'Église Universelle du Règne de Dieu (EURD), à la tête d'une fortune de 725 millions d'euros. L'ancien employé de la loterie, transformé en gourou de 6 millions de croyants, à la tête de 2 000 temples évangéliques, a fait des émules en Afrique. Son discours fait ainsi rêver une population angolaise peu éduquée, dont la majorité vit toujours avec moins de 2 dollars par jour, malgré le fort taux de croissance de ces dix dernières années. Le 31 décembre 2012, une veillée de prière a rassemblé 150 000 fidèles, attirés par une célébration festive et des slogans mensongers, dans un stade de Luanda ne comptant pourtant que 30 000 places. 16 personnes ont périe étouffées. En Corée du Sud, le fondateur de la plus grande église évangélique du pays (450 000 fidèles), le pasteur Cho Yong-Gi a été accusé d'avoir détourné, à la même époque, 14, 6 millions d'euros pour couvrir les pertes de son fils en bourse.

C'est au Texas qu'est née, dans les années soixante, la « théologie de la prospérité ». On y entendait Gloria Copeland, l'une de ses grandes prêtresses, haranguer les fidèles : « Donnez un avion, vous recevrez l'équivalent de cent fois la valeur de cet avion ». Ou Robert Tilton hurler à qui voulait l'entendre : « À force de distribuer des montres, une Rolex de très grande valeur a sauté à mon poignet ».

Les évangéliques authentiques, issus d'un courant radical du protestantisme né au XVII ° siècle, inquiets de la montée en puissance de la branche pentecôtiste, plus exubérante, née au début du XX ° siècle, s'alarment de ces dérives. Pour Thierry Le Gall, directeur de la communication du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), « le choc est venu lors d'un voyage au Bénin. Dans certaines églises j'ai vu des fidèles gagnant 15 euros par mois, offrir un tiers de

leur salaire, certains que Dieu multiplierait leur don au centuples. Cela m'a déchiré le cœur. Qui voit-on dans ces églises, sinon des gens de condition modeste, en fracture sociale, parfois en grande souffrance, qui n'ont même pas les moyens d'investir la mise demandée ».

Le CNEF, qui regroupe quelque 2 200 églises évangéliques et pentecôtistes, a récemment publié une véritable mise en garde (« La Théologie de la prospérité ») contre la « vision erronée de la foi », le « discours indécent », « l'enrichissement personnel » et « la manipulation humaine des faux prophètes de la prospérité ».

Surhomme. « Je suis un homme-Dieu !... Cet homme spirituel qui est en moi est un homme-Dieu. Un homme-Dieu ! Sur le modèle de Jésus ! Je suis un surhomme ! ».

À force de le proclamer dans ses prêches télévisuels, le pasteur américain Benny Hinn a fini par s'en convaincre. Pire, à faire fortune sur le dos de dizaines de milliers d'adeptes de « l'évangile de la prospérité ». Une déviance du Pentecôtisme, véritable exploitation de la misère et de la désespérance humaine.

Née aux États-Unis dans les années 1960, la théologie de la prospérité a gagné l'Afrique et l'Amérique du Sud à la fin des années 1970. Elle enseigne qu'en plus du salut, le Christ promet et assure à ceux qui mettent en œuvre leur foi, la richesse matérielle, la santé et le succès. Et parfois également la libération des influences démoniaques. Son grand principe repose sur la « proclamation » : « Tu peux avoir ce que tu dis ! ». Ainsi, la parole de foi peut et doit être prononcée face à toute maladie ou tout handicap, car « la guérison est toujours la volonté de Dieu ».

Le même principe s'applique à la prospérité matérielle et financière. Les « lois divines » de la compensation et du retour au centuple deviennent le support de calculs d'investissement financier. L'appel à la générosité de pasteurs – souvent auto-proclamés – tient souvent du

racket : « Plus vous donnez, plus il vous sera rendu ». Sous-entendu : si vous n'avez rien en retour, c'est que vous n'avez pas assez donné au départ.

« La situation d'autorité donnée à l'homme en fait un petit dieu, agissant à sa guise. Dans la théologie de la prospérité, l'homme dispose, édicte et décrète, sans le moindre état d'âme : il réalise ainsi sa vocation glorieuse. Dieu, quant à l

Lui, est au service des décisions et des proclamations d'autorité de sa créature. Le rapport est totalement inversé, on assiste à une justification théologique sans précédent de l'autonomie humaine. Dans le mouvement de la prospérité, l'homme est devenu celui qui commande et Dieu, celui qui sert » (« La Théologie de la prospérité », les textes du Conseil National des Évangéliques de France).

S'adresser à ses saints plutôt qu'au Bon Dieu. ***(****AFP, 3 avril 2014)*

Pour retrouver son portefeuille ou effectuer un long périple, on s'adresse plus volontiers à Saint Antoine ou Saint Christophe qu'à un Dieu lointain, même si l'authenticité de leurs miracles est contestée. Besoin d'être rassuré ? Forme de superstition ? C'est un fait, le culte des saints, ces précieux intermédiaires, reste vivace parmi les catholiques. Les protestants hostiles à la prolifération des fêtes religieuses au Moyen-Âge (on comptait jusqu'à 80 jours chômés en l'honneur de saints patrons), ne canonisent plus depuis la Réforme (XV °-XVI ° siècles). Il y avait en effet de l'abus. Chaque corporation avait son saint : des chasseurs aux charcutiers, en passant par les vignerons, les orfèvres ou les cordonniers. Reste que l'ensemble des chrétiens vénèrent encore les apôtres, saints-martyrs des premiers siècles morts au service de la foi, ou les pères de l'Église. La cathédrale réformée Saint Pierre est la principale église calviniste de Genève et nombreuses sont les églises Saint-Thomas chez les luthériens.

Odon Vallet, historien des religions, note qu'« en général, plus Dieu paraît lointain, plus on recourt à des modèles proches, des intercesseurs. Ce besoin de proximité est manifeste dans les religions monothéistes. Chez les musulmans, on ne parle pas de saints, mais il existe une vénération pour les patriarches de la Bible et les compagnons du Prophète. En Afrique les marabouts passent parfois pour des saints, même si certains estiment qu'il s'agit d'un Islam un peu déviant. On constate un respect analogue pour les prophètes, les patriarches, tel Abraham, chez les Juifs et on visite fréquemment les tombeaux de Rachel ou de David. Mais il n'existe pas de procédure de canonisation "à la romaine" ».

À l'époque antique des polythéismes grec ou romain, les dieux et demi-dieux n'étaient pas des saints. Jaloux ou facétieux, guerriers ou amoureux, ils avaient leur part d'ombre qui les rendait plus proches des humains. Avec le monothéisme, Dieu seul est parfait, mais il existe des « passeurs vers l'idéal ». Au V° siècle, Pseudo-Denys l'Aéropagite établit des « hiérarchies ecclésiastiques et célestes », échelles de la connaissance et de la sainteté, allant de l'homme jusqu'au séraphin (le plus haut placé). Elles s'imposeront tout au long du Moyen-Âge. On accèdera à Dieu, ou à la transcendance, en cheminant vers Saint Jacques de Compostelle. Aujourd'hui, on espère toucher le cœur de la Vierge Marie par le truchement de Sainte Bernadette Soubirous, la petite bergère de Lourdes.

Reste la question des miracles aujourd'hui, plus épineuse que jamais. Au Moyen-Âge, la science ou la médecine ne permettaient pas toujours de faire la distinction entre le « surnaturel » (miracle divin) et le préternaturel (les merveilles limitées à la sphère du naturelle). Une guérison inexpliquée était un signe, une preuve de l'existence de Dieu. « Il faut attendre le début du XX° siècle, rappelle le docteur Jean-Claude Monfort, psycho-gériatre à Sainte-Anne, pour que la découverte d'anticonvulsivants fasse de la crise d'épilepsie, non plus une "possession diabolique" comme on le croyait, mais la conséquence de

désordres neurologiques. En 1952, les psychoses délirantes, parfois considérées comme "démoniaques", cèderont sous l'effet des premiers neuroleptiques. Puis les antidépresseurs soulageront bien des souffrances ».

La science fait-elle reculer les miracles nécessaires à la béatification (un seul) et à la canonisation (deux miracles) ? Si les escroqueries aux "guérisons miraculeuses" fleurissent dans certaines communautés charismatiques, comme sur Internet, « il est incontestable que la foi peut amener un mieux-être physique ou psychologique et peut-être des guérisons » selon Jean-Claude Monfort. L'exemple de Lourdes, où 69 miracles ont été dénombrés en 150 ans, témoigne du sérieux de son Bureau des constatations médicales, reconnu jusque dans le monde scientifique non religieux. « Y être accueilli relève presque du parcours du combattant » s'amuse Odon Vallet. Pour le docteur Alessandro de Franciscis, « Lourdes n'est pas un lieu de soins, c'est un lieu de pèlerinage, ouvert à un expérience d'humanité. Dans l'accomplissement d'un miracle, guérison inexpliquée, mais vérifiée et durable dans le temps, l'homme a pu puiser des ressources dont chacun dispose, mais qui sont difficiles à mobiliser dans la vie courante et sans la foi ».

Un intercesseur, intermédiaire entre un Dieu lointain et un simple humain, peut s'avérer utile chez des croyants. Contrairement à l'adage selon lequel mieux s'adresser au Bon Dieu qu'à ses saints.

Le catho-holicisme ou la foi dans le bien-être « total » *(AFP, 25 mars 2014)*

Ils aspirent au bien-être « total », « holistique », et ajoutent à leur foi chrétienne un méli-mélo de pratiques occultes, genre New Age, ce qui en fait des proies rêvées pour les pseudo thérapeutes de tout poil. Reste que cette quête n'est pas très catholique aux yeux du Pape François. « La culture du bien-être qui nous amène à penser à nous-mêmes nous rend insensibles aux cris des autres, nous fait vivre dans des bulles de savon, qui sont belles mais ne sont rien » déclarait-il à Lampedusa en

juillet 2013. Mais pour ces « catho-holistiques » manipulés le chemin de soi à soi ne s'arrête pas forcément à l'autre. Leur Graal passe par la révélation de leur « potentiel humain » et s'appuie sur des « outils de développement personnel ». Certains pratiquent l'analyse transactionnelle, l'évangélisation des profondeurs, l'hypnose, la sophrologie, l'agapèthérapie (guérison par l'amour de Dieu).

Ou l'« ennéagramme », typologie de la personnalité qui connaît un grand succès en France, promue par des hebdomadaires religieux et parfois même par des diocèses. « Une dérive tant sur le plan psychologique que spirituel, qui se répand de façon effarante » s'exclame Bertran Chaudet. Pour cet ancien co-coordinateur national délégué de la Pastorale des croyances et des sectes, « l'ennéagramme basé sur une figure géométrique – un cercle et neuf angles, correspondant à neuf profils – ne tient à aucun fondement scientifique. Il enferme les gens dans des cases et mène à des ruptures irréversibles ». Même écho chez le Père jésuite Mitchell Pacwa, de l'Université Loyola de Chicago : « Ce système aux racines occultistes a ouvert la voie à l'erreur théologique, à l'abus social et psychologique ». Selon l'UNADFI (Union Nationale des associations de défense des familles et de l'individu, victimes de sectes), « l'ennéagramme est un cheval de Troie pour pénétrer les mondes des l'entreprises, de l'éducation, de la psychologie ou des croyants ».

Il n'est pas le seul. Techniques et « thérapies non conventionnelles » se multiplient en France et la Miviludes (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires) en dénombre plus de 400. Venues à la religion par le biais de quelques adeptes du Renouveau charismatique, elles essaiment au sein de groupes de prières, de séminaires, de lieux de retraite, de lycées professionnels privés, où l'on forme – en un temps et des prix records – les futurs manipulateurs. Car ces chrétiens épris de « holisme » (« l'homme est un tout, physique, psychique et spirituel » semblent être revenus de tout. De la religion « organisée » qu'ils jugent autoritaire, dogmatique,

ennuyeuse. Des institutions politiques incapables, disent-ils, de changer le monde. De la médecine officielle – allopathique – qui échoue à guérir vraiment les hommes dans leur totalité.

Il ay a dix ans déjà, le cardinal français Paul Poupard s'inquiétait : « Les hommes ne sont plus disposés à faire passer les jugements "officiels" avant les leurs. Ce culte de l'homme s'accompagne d'une intériorisation de la religion qui prépare le terrain à la sacralisation du "moi" ». D'où cette tendance à « une spiritualité égotiste », « à la carte ». Avec une approche de la santé combinant médecine officielle et auto-guérison, des systèmes intégrant la science, le mysticisme, la technologie et l'écologie. Les « contemplateurs du nombril », comme certains les surnomment, n'hésitent pas à puiser dans les pratiques liées au New Age. En fait, pas si nouveau que cela, puisqu'on y retrouve d'innombrables références aux pratiques occultes de l'Égypte ancienne, la Kabbale, le Christianisme celtique, le yoga.

Mgr Jacques Benoist-Gonnin, évêque de Beauvais, estimé qu'« une meilleure connaissance des sciences humaines – notamment de la psychologie – a abouti à une théologie qui prend en compte la réalité des êtres humains dans leur totalité. Et non le corps d'un côté, la psyché ou la spiritualité de l'autre ». Encore faudrait-il que ces « psys » soient de vrais professionnels, et non des apprentis sorciers pour qui « tout homme bien portant est un malade qui s'ignore ». Et dont les blessures remontent à la petite enfance, voire aux fautes commises par leurs ancêtres. À vouloir débusquer un passé nourri de faux souvenirs induits par leurs gourous, leurs adeptes plongent dans le dolorisme, bien loin du « golden living », cette vie épanouie tant recherchée.

L'« Agapè », une guérison intérieure très destructrice. *(AFP, 27 août 2012)*

Êtes-vous sûr que votre bisaïeul n'était pas un pyromane ? Ou un franc-maçon ? Votre mère une avorteuse ? Cherchez bien dans vos souvenirs. Leurs péchés pourraient expliquer vos « blessures

psychiques ». Vous ne trouvez pas ? L'« Agapè » ou « guérison intérieure », menée par des « bergers » – laïcs ou religieux – charismatiques s'en charge et vous remet sur le chemin de Dieu. Au risque de briser votre famille, devenue haïssable à vous yeux. Pour Marthe, sans nouvelles depuis huit an de ses deux filles, happées par des communautés religieuses, le couperet est tombé quand sa cadette l'a reniée. Sa mère l'aurait « conçue dans un cercueil », après la mort d'un enfant *in utero*. Un soir de 2003, la fille de Marc l'a accusé tout à vrac d'avoir commis « l'inceste » sur elle alors qu'elle n'avait pas sept ans. Ce souvenir refoulé « lui était revenu sous forme d'une vision », via un « prêtre » psychanalyste. Les dix sept témoignages rassemblés dans « Le livre noir » du CCMM (Centre contre les manipulations mentales), collectif des victimes et familles de victimes du psycho-spirituel éclairent d'un jour sinistre certaines dérives catholiques empruntant au New Age et au pentecôtisme.

Olivier Perru, Frère des Écoles Chrétiennes, Professeur à l'Université Lyon I, dénonce une « soupe nauséabonde où on veut à tout prix imposer le mélange du psychique et du spirituel », servie par des « dérapeuthes psycho-mystico-dingos ». Il y a un an, instruit par les thérapies sauvages menées depuis des années au sein de différentes communautés religieuses, dont celle ces Béatitudes, l'épiscopat français avait appelé au discernement. Il était temps. Dans un document confidentiel le Docteur Bernard Guiouillier, psychiatre des Hôpitaux et psychanalyste, y condamnait cette « confusion de l'imaginaire et de la réalité, fausse, réductrice et dangereuse, car figeant toute évolution ». En pointe dans ce combat contre cette « christothérapie » ou « proposition de messianisme terrestre », venue en droite ligne du Canada, la Sœur dominicaine Marie-Ancilla s'alarme : « Ces guérisons intérieures ne sont-elles pas considérées comme le pilier de la nouvelle évangélisation, à quelques semaines du synode qui lui sera consacré ? ». Malgré l'appel de l'Épiscopat, note-t-elle, les « guérisons intérieures se déroulent sans foi ni loi dans une trentaine de centres en

France, y compris à l'ombre de monastères, comme au Puy-en-Velay, y compris avec l'aval du diocèse ».

Beaucoup, s'ils ne l'étaient pas au départ, en sortent traumatisés, si l'on en juge le témoignage de ce jeune homme, « passé de la conviction d'avoir vécu une enfance heureuse à l'incapacité d'ouvrir l'album des photos de famille ». C'est par le menu qu'il décrit dans ce « Livre noir » les six jours d'Agapè au Puy où, étroitement encadré, les retraitants font « remonter les mémoires corporelles et affectives du passé par l'action de l'Esprit saint ». Modelage de glaise à l'appui, pour mieux « intérioriser spirituellement l'émotion embryonnaire ressentie dans le ventre maternel », il découvrira qu'il a « grandi trop vite » et que son père l'a fait souffrir. Ou comment les valeurs de la famille défendues par l'Église se transforment en haine de ses parents. Pour l'avocat Daniel Picotin, « on reste confondu devant l'utilisation du faux souvenir induit, de la psychogénéalogie recherchant sans vergogne l'origine de la blessure et de la souffrance dans les générations antérieures ». Rupture familiale, méthodes de soins charlatanesques, exigences financières, dérives sexuelles, conditions de vie destructives, le Collectif du CCMM évoque jusqu'au suicide de personnes dont la fragilité n'a pu surmonter ces pseudo thérapies sauvages.

Les « opérations du Saint Esprit » *(AFP, 14 avril 2014)*

Quand un Frère Dominicain lui a dit que « Dieu avait changé », que désormais l'Esprit Saint accordait des guérisons via des techniques « psy », Sœur Ancilla a pensé que le ciel lui était tombé sur la tête. « Changé, Dieu ? » s'étrangle cette théologienne de haut vol, qui vous reçoit dans le minuscule parloir du monastère des Dominicaines cloîtrées de Lourdes. « Je demande à voir ! » s'exclame ce vif-argent de 68 ans, le rire à fleur de visage et la faconde chantante du Sud-Ouest. Pas le genre à se démonter. « Ça voudrait dire que j'ai consacré 47 ans de ma vie à prier pour des prunes. Pour m'entendre dire qu'on guérit "à

la demande" grâce à des pseudo thérapies, par l'opération du Saint Esprit. En sautant les étapes de la vie spirituelle ».

Alors cette experte en patristique (étude des Pères de l'Église), qui a enseigné à L'Université dominicaine en ligne Domuni, mène l'enquête sur ce « psycho-spirituel » venu du Canada à la faveur du Renouveau charismatique et introduit en France dans certaines communautés post-Vatican II. La psychologie, elle connaît pour avoir fait des études de médecine et s'être penchée sur la spiritualité africaine lorsqu'elle était au séminaire à Douala, au Cameroun. Elle sait qu'il existe des univers différents. Mais là, elle découvre un monde nouveau, inconnu au bataillon théologique : les « ministères de guérison et de délivrance » confiés à des « bergers guérisseurs » auto-proclamés, dotés de « charismes » ou dons du Saint-Esprit. Leurs détenteurs jouent sur l'idée que l'homme est un « être total », à la fois physique, psychique et spirituel et qu'en soignant sa psyché « on peut le guérir intérieurement, voire corps et âme ». L'ennui c'est que si ces « bergers » sont religieux, ils ne sont pas forcément psychothérapeutes. Et vice versa. Ce que beaucoup oublient volontiers dans les centres ou les retraites de guérison intérieure, où plus d'un abus a été dénoncé. Sœur Ancilla pointe du doigt l'agapèthérapie – ou guérison par l'amour de Dieu et ses dérivés – et ses dérives, parmi lesquelles l'induction méphitique de faux souvenirs chez les victimes de ces pseudo thérapeutes. Certaines ont été convaincues d'avoir été violées par leur père, non désirées par leur mère. On la regarde de travers, mais elle poursuit ses recherches. D'ailleurs, le Père jésuite Dominique Salin le confirme : « Toute une "doxa" vaguement freudienne est à la disposition d'apprentis sorciers qui sévissent aussi bien dans le champ des thérapies psychiques que dans les églises. Trop de sessions de guérisons invitent au nom de l'Esprit et de façon très naïve et primaire à revisiter les relations familiales. Et à identifier, donc implicitement à diaboliser, tel père ou telle mère comme étant responsable du mal être dont souffre une personne. C'est nier les ravages que peut provoquer ce genre de

tentative : au minimum aggravation des symptômes et plongée dans le désespoir ».

Sœur Ancilla parle carrément d'un « messianisme terrestre qui promet guérison et bien-être sur la Terre. C'est une perversion de la foi et la mort de la vie monastique, qui mise sur l'éternité ». Mais face au mur de silence devant lequel elle se retrouve, lorsqu'elle participe en 2010 à un groupe de travail au sein de l'épiscopat, Sœur Ancilla jette l'éponge. Mais pas la plume, elle publie livre sur livre. D'autres voix s'élèvent. L'historien des religions Odon Vallet note que « les questions de miracles et de guérisons chez les Évangéliques et les catholiques charismatiques sont un énorme problème ». Ces derniers ne veulent pas en effet se laisser distancer par les Évangéliques. Même les Évangéliques s'inquiètent de la situation d'autorité donnée à l'homme et qui en fait un petit dieu, agissant à sa guise : « L'homme est devenu celui qui commande et Dieu celui qui sert ». Quant à Bertran Chaudet, ex-coordinateur de la Pastorale des Sectes et Nouvelles Croyances, il regrette qu'on n'ait pas écouté celle qui a « l'art de rendre simples des concepts compliqués, avec une joie, une vigueur et une flamme intérieure communicatives ». Mais Sœur Ancilla et sa foi à renverser ces montagnes des Pyrénées qui l'entourent s'est replongée dans la prière, le biberonnage des jeunes agneaux et la tenue de la bibliothèque. Car, pour elle, « ce n'est pas Dieu qui a changé, c'est l'Église ».

Annick Benoist, Journaliste à l'Agence France Presse (AFP) de 1980 à 2014, Responsable de la rubrique « Religions et Croyances » de 2010 à 2014.

Applications....

Camus Dominique. *Les symptômes de la possession vus de l'Eglise.*

(Note de lecture).

En 1614, l'Eglise codifie les symptômes de la possession diabolique :

1 - Le don de parler une langue qui n'a pas été apprise par la personne ;

2 - La connaissance de choses qu'elle ignore (déroulement d'événements lointains, pensée des gens qui l'entourent, découverte d'objets cachés) ;

3 - Avoir une force physique dépassant celle ordinaire de l'individu.

A cela s'ajoutent des signes secondaires :

- le blasphème et la profanation des choses saintes ;
- l'aversion pour les objets et symboles sacrés (croix, eau bénite) ;
- le déclenchement de phénomènes corporels : lévitation, postures anormales, contorsions, altération des muscles, insensibilité à la douleur, enflures de certaines parties de l'organisme, transformation du visage, saignements, sécrétions fétides, régurgitation de corps étrangers, exhalaison d'odeurs infectes, transformation de la voix ;
- la création de phénomènes paranormaux, déplacement et/ou

embrasement d'objets, émission de bruits insolites...

En conclusion, on peut dire que le corps du possédé est le lieu d'une dramaturgie hautement expressive, qu'il se manifeste par une intense activité. A la différence, le corps de l'envoûté est immobile, « pris » par la maladie qui le ronge et l'affaiblit.

Voir Camus Dominique, *Pouvoirs sorciers,* préface de Louis Vinncent Thomas, Imago, 2004.

De la Possession aux usages socio-culturels de la musique à bourdons.

Jean François Beauchêne. Transterpsychothérapie, Incidences des musiques traditionnelles des provinces de l'Ouest de la France.

Le travail que je présente est le résultat d'une dizaine d'années de recherches : la mise en pratique d'un travail de 3e cycle datant de 1984. Depuis les années 1979, en particulier dans le département de l'Orne et grâce aux initiatives de Georges Bertin qui était à ce moment-là Directeur de l'Office de la Culture du département de l'Orne, un certain nombre de gens se sont mis à faire un collectage autour des danses et des chants traditionnels du département de l'Orne.

Bien sûr, ce travail n'était pas unique en France, surtout à cette époque post-soixante huitarde où il y avait un renouveau de l'intérêt pour les musiques traditionnelles, dites aussi folkloriques.

Ce collectage est loin d'être le premier puisque les premiers grands collectages ont été mis en place par le décret Fortoul en 1852. En effet, à cette époque, les ouvriers des villes et la classe populaire commençaient par rapport au pouvoir en place à chanter de «

sacrées carmagnoles » qui rappelaient des choses qui n'étaient pas si lointaines. C'est ainsi que furent dépêchés des maîtres de musique qui ont parcouru la France toute entière à la recherche de toutes les musiques et de tous les chants traditionnels que vous avez d'ailleurs sans doute appris en usant les fonds des pantalons sur les bancs de l'école publique laïque et obligatoire.

Ces chansons, qui furent d'ailleurs pour la plupart très édulcorées d'un certain nombre de messages un peu trop subversifs, sont surtout celles que l'on va trouver dans les provinces de l'Ouest de la France, en particulier la Normandie, le Poitou et la Vendée.

Après ce collectage, plus rien ne fut vraiment fait avant 1950, en particulier en Normandie où Madame Messager a pu essayer de recueillir un certain nombre de chansons et de danses qui sont essentiellement reprises par les groupes folkloriques normands.

Pour le département de l'Orne par exemple, ce collectage a pu permettre de faire un dépôt aux archives du Département de l'Orne et de créer une sonothèque qui regroupe pas moins de 4 000 chansons et airs de musique traditionnelle différents.

Cette musique et ces chants ont été les moyens privilégiés d'expression de la population rurale, un moyen de communication du petit peuple de la campagne, des ouvriers agricoles, des petits paysans, des artisans, des commerçants. Les chants, la danse, la musique vont scander le rythme des saisons, des grandes fêtes religieuses et profanes, des baptêmes, des noces, des enterrements, de la vie et de la mort, Eros et Thanatos, immanquablement en confraternité.

La danse et sa fonction dans la société traditionnelle

La danse, le rythme sont sans doute, à travers les différentes cultures de par le monde, l'un des moyens de communication infraverbale et

symbolique le plus sophistiqué qui permet d'élaborer du corps à la pensée vers le moyen d'échange qu'est le langage. La danse permettra de se reconnaître d'un village, d'une même famille, les pas ayant souvent été appris d'un père, d'une mère ou d'un proche parent.

Le mode de vie est traditionnel et familial, le village étant l'extension de l'antique tribu, la danse va là permettre aussi, avec l'éloignement de plus en plus important dû, par exemple, à la conscription, de se reconnaître d'une région, d'une « ethnie » et par là-même d'échanger. Les danses vont aussi venir ponctuer les saisons, semailles, moissons, fenaisons, vendanges, jours de fête où les corps pourtant las vont se redécouvrir, se séduire et s'aimer.

Fêtes et danses sont intimement liées dans un excès permis voire ordonné, une violation solennelle d'un interdit qu'on retrouve d'ailleurs chez Freud, dans *Totem et tabou,* expurgeant là toute possibilité de passage à l'acte incontrôlé permettant par le jeu des corps et la levée des tabous de surmonter la honte en autorisant exhibitionnisme et voyeurisme, comme le dit Georges Bertin dans son travail. Réassurant ainsi chacun, hommes, femmes, jeunes et vieux, sur ses propres limites.

Jeux de l'amour et rarement du hasard, la danse sacralise le sexe. Elle autorise chacun à s'identifier comme corps sexué en face du groupe, hommes et femmes de tous les âges. Et c'est ensemble dans ce groupe vertical que vont s'exprimer et vivre les différents conflits harmonisés, sanctionnant, temporisant la vie à travers les grands rites de passage, et c'est en partie à travers ces rites de passage qu'elle intéresse notre propos.

La danse traditionnelle appartient au groupe qui l'a fait naître, elle reste de groupe tout en libérant et en laissant s'exprimer le couple et l'individu puis en lui rappelant, en lui signifiant qu'il est dans un lieu de communication, qu'il n'est ni seul, ni isolé.

Les danses que l'on retrouve dans toutes les provinces, le plus facilement d'ailleurs, sont les danses qui étaient à la mode à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Et avec des variantes pour chaque région. Ce sont en général des polkas, des scottishs ou des mazurkas, chacune différente selon les villages et les régions avec des variantes, en particulier au niveau de la mnémotechnie pour se rappeler des airs, avec des chorégraphies

Le travail que je voudrais vous présenter est le résultat d'une dizaine d'années de recherches : la mise en pratique d'un travail de 3e cycle datant de 1984. Depuis les années 1979, en particulier dans le département de l'Orne et grâce aux initiatives de Georges Bertin qui était à ce moment-là Directeur de l'Office de la Culture du département de l'Orne, un certain nombre de gens se sont mis à faire un collectage autour des danses et des chants traditionnels du département de l'Orne.

Bien sûr, ce travail n'était pas unique en France, surtout à cette époque post-soixante huitarde où il y avait un renouveau de l'intérêt pour les musiques traditionnelles, dites aussi folkloriques.

Ce collectage est loin d'être le premier puisque les premiers grands collectages ont été mis en place par le décret Fortoul en 1852. En effet, à cette époque, les ouvriers des villes et la classe populaire commençaient par rapport au pouvoir en place à chanter de « sacrées carmagnoles » qui rappelaient des choses qui n'étaient pas si lointaines. C'est ainsi que furent dépêchés des maîtres de musique qui ont parcouru la France toute entière à la recherche de toutes les musiques et de tous les chants traditionnels que vous avez d'ailleurs sans doute appris en usant les fonds des pantalons sur les bancs de l'école publique laïque et obligatoire.

Ces chansons, qui furent d'ailleurs pour la plupart très édulcorées d'un certain nombre de messages un peu trop subversifs, sont surtout celles que l'on va trouver dans les provinces de l'Ouest de la France, en particulier la Normandie, le Poitou et la Vendée.

Après ce collectage, plus rien ne fut vraiment fait avant 1950, en particulier en Normandie où Madame Messager a pu essayer de recueillir un certain nombre de chansons et de danses qui sont essentiellement reprises par les groupes folkloriques normands.

Pour le département de l'Orne par exemple, ce collectage a pu permettre de faire un dépôt aux archives du Département de l'Orne et de créer une sonothèque qui regroupe pas moins de 4 000 chansons et airs de musique différents.

Cette musique et ces chants ont été les moyens privilégiés d'expression de la population rurale, un moyen de communication du petit peuple de la campagne, des ouvriers agricoles, des petits paysans, des artisans, des commerçants. Les chants, la danse, la musique vont scander le rythme des saisons, des grandes fêtes religieuses et profanes, des baptêmes, des noces, des enterrements, de la vie et de la mort, Éros et Thanatos, immanquablement en confraternité.

La danse et sa fonction dans la société traditionnelle

La danse, le rythme sont sans doute, à travers les différentes cultures de par le monde, l'un des moyens de communication infraverbale et symbolique le plus sophistiqué qui permet d'élaborer du corps à la pensée vers le moyen d'échange qu'est le langage. La danse permettra de se reconnaître d'un village, d'une même famille, les pas ayant souvent été appris d'un père, d'une mère ou d'un proche parent.

Le mode de vie est traditionnel et familial, le village étant l'extension de l'antique tribu, la danse va là permettre aussi, avec l'éloignement de plus en plus important dû, par exemple, à la conscription, de se reconnaître d'une région, d'une « ethnie » et par là-même d'échanger. Les danses vont aussi venir ponctuer les saisons, semailles, moissons, fenaisons, vendanges, jours de fête où les corps pourtant las vont se redécouvrir, se séduire et s'aimer.

Fêtes et danses sont intimement liées dans un excès permis voire ordonné, une violation solennelle d'un interdit qu'on retrouve d'ailleurs chez Freud, dans *Totem et tabou,* expurgeant là toute possibilité de passage à l'acte incontrôlé permettant par le jeu des corps et la levée des tabous de surmonter la honte en autorisant exhibitionnisme et voyeurisme, comme le dit Georges Bertin dans son travail. Réassurant ainsi chacun, hommes, femmes, jeunes et vieux, sur ses propres limites.

Jeux de l'amour et rarement du hasard, la danse sacralise le sexe. Elle autorise chacun à s'identifier comme corps sexué en face du groupe, hommes et femmes de tous les âges. Et c'est ensemble dans ce groupe vertical que vont s'exprimer et vivre les différents conflits harmonisés, sanctionnant, temporisant la vie à travers les grands rites de passage, et c'est en partie à travers ces rites de passage qu'elle intéresse notre propos.

La danse traditionnelle appartient au groupe qui l'a fait naître, elle reste de groupe tout en libérant et en laissant s'exprimer le couple et l'individu puis en lui rappelant, en lui signifiant qu'il est dans un lieu de communication, qu'il n'est ni seul, ni isolé.

Les danses que l'on retrouve dans toutes les provinces, le plus facilement d'ailleurs, sont les danses qui étaient à la mode à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Et avec des variantes pour chaque région. Ce sont en général des polkas, des scottishs ou des mazurkas, chacune différente selon les villages et les régions avec des variantes, en particulier au niveau de la mnémotechnie pour se rappeler des airs, avec des chorégraphies différentes et des ornements musicaux propres à chaque région.

En reculant un petit peu dans le temps, on va retrouver des danses qui sont plus éloignées dans les mémoires, elles sont antérieures au XIXe siècle — on a d'ailleurs trouvé peu de choses en Normandie, si ce n'est des restes de pas de branle, des avant-deux et des rondes cauchoises, des rondes chantées du type branle qui nous viennent

même du Moyen-Âge. En Bretagne, on trouve les Drao, les Pillet-menu, les gavottes, les pas d'été, les matelotes en Provence et dans les Pays de Loire et puis différentes bourrées qui sont restées tout à fait au sud de la Loire, bien sûr les rondos gascons, les sardanes en Catalogne. Ce sont des danses *circulaires,* tant sur le plan symbolique que chorégraphique.

Le pouvoir des sons

Le pouvoir des sons oscille entre mythe et réalité depuis Orphée jusqu'à nos marches militaires ; la musique n'adoucit pas toujours les mœurs. Les incidences de la musique se situent entre objectivité et subjectivité, réponse subjective à un stimulus d'un groupe donné entaché d'une réponse affective variable en fonction d'une éthique, d'une culture, d'un niveau intellectuel. On comprendra donc les difficultés actuelles à définir les effets neurologiques et neuro-physiologiques, surtout pour ce qui serait essentiellement des réponses neurophysiologiques, d'autant que les zones temporales comportant les zones neuroniques influencées, soit par un stimulus direct à partir de l'oreille ou d'une autre partie du corps à travers des vibrations, soit par un stimulus d'origine psychoaffective, sont très proches les unes des autres dans leur relais autour du 4e ventricule et du 3e d'ailleurs.

Il apparaît évident à tous les chercheurs, que ce soit au niveau de notes relativement complexes ou de plusieurs notes relativement simples, que c'est l'association qui est l'essentiel du « pouvoir » de la musique, c'est-à-dire non pas l'audition de l'œuvre musicale en soi mais l'association de plusieurs œuvres, de plusieurs notes.

Il semblerait donc que si l'on prépare des personnes à une certaine réceptivité musicale en tenant compte de leur personnalité, de leur culture, on peut augmenter, voire doubler et même tripler les réactions neurophysiologiques et c'est ce qui se passe implicitement, inconsciemment, dans un bal traditionnel...

De toute évidence, de la ronde cauchoise au drao breton en passant par la sardane, de la polka endiablée

jusqu'à la tarentaise, il se passe un certain nombre de choses... Il faut voir le sacré apparaître dans un drao pendant un fez-noz.

Certaines époques ont qualifié cela d'hystérie, de parasitage, bien loin des transes émotionnelles dont pourrait nous parler après moi Jacques Donnars. De quelle régression entre guillemets s'agit-il ? Qu'est-ce que « ouïr » permet de voir par mon oreille, « cet œil crevé » dont parlait Michel Schneider ? Et qu'est-ce que « ouïr » me permet de croire ?

Mais je ne peux pas non plus parler de la danse traditionnelle et de ses effets neurophysiologiques sans parler également des instruments traditionnels.

Les instruments traditionnels les plus typiques que l'on rencontre dans les provinces de l'Ouest sont la vielle et la cornemuse qui seront plus tard violon, clarinette et accordéon diatonique.

Voici les propos d'une vielleuse, Emanuelle Parrenin : « Je parlerai de la vielle que j'aime, celle qui chante avec une voix humaine, qui crie et qui peut se faire tendre. Le son de cet oiseau peut nous jouer de vilains tours dans l'écoute parce qu'il nous prend dans tout le corps et on y prend goût. » Michel Richard, sonneur de cornemuse, parlait ainsi : « Que l'on joue d'une cornemuse bien équilibrée, bien accordée, c'est comme si l'on se trouvait dans une bulle de son formée par les bourdons tandis que le chant du chalumeau se détache et semble jouer tout seul. »

Ce qui semble intéressant au niveau de la danse traditionnelle, c'est que ses deux instruments favoris sont des instruments à bourdon, c'est-à-dire que sur la ligne mélodique de la polyphonie, il y a une note en continu, en do, en sol, en ré, en mi par exemple.

La vielle à roue

La vielle est supposée avoir plusieurs origines, notamment asiatique, tout du moins moyen-orientale. On retrouve très tôt en Chine l'usage du bourdon ainsi qu'aux Indes. Ce qui est important et révolutionnaire sur cet instrument, c'est l'archet. Celui-ci a une forme de roue actionnée par une manivelle qui vient frotter les cordes. Les premiers instruments ancêtres de la vielle à roue furent les organistrum, instruments religieux en général et on en repère un certain nombre dans des églises romanes du Haut Moyen-Âge. Il s'agissait d'une vielle très importante d'au moins 1,50 m et qui était servie par deux joueurs.

Sur la vielle à roue actuelle, et ce depuis le XVIIIe siècle, on trouve six cordes différentes reposant sur trois chevaliers fixes plus un chevalier libre pour la trompette. Les deux chanterelles sont au centre de l'instrument. C'est sur celles-ci que se joue la mélodie. Sont sur les côtés et à gauche, la trompette et la mouche. À droite, on trouve le gros et le petit bourdon. Le réglage s'effectue à l'aide des chevilles du cordier en utilisant ce qu'on appelle un tourne-à-gauche. L'instrument peut être accordé en do-sol, en ré, en mi. L'accord le plus courant étant le do-sol. Les provinces du centre de la France préféreront l'accord en ré.

La trompette sur cet instrument est la dimension rythmique de la vielle, en faisant avec la mélodie et les bourdons un instrument à danser se suffisant à lui-même. C'est un instrument que l'on tient à bras le corps, solidement attaché à son exécutant. Et même si c'est un instrument à cordes, ce n'est pas la lyre, la lyre extérieure à l'homme, la lyre d'Homère, instrument à cordes privilégié du philosophe, mais c'est un instrument à cordes qui vibre contre le ventre du musicien. Les vibrations de la trompette et des bourdons apparaissent à l'instrumentiste et aux danseurs comme une vibration intérieure plus dionysiaque, comme un appel à vider, à projeter vers l'extérieur son

vécu refoulé ou non pendant le temps de la danse, c'est un instrument utérin.

La cornemuse

La cornemuse, au moins au niveau de sa poche d'air, serait née selon les hypothèses habituellement admises, de l'aulos bicalame grec. Il reste à définir l'origine même des deux chalumeaux. Ceux-ci sont repérables sur des bas-reliefs égyptiens qui sont datés environ de 2 700 ans avant Jésus-Christ. D'autres découvertes ont permis de situer la cornemuse à une époque sumérienne datant de 2 800 à 2 500 avant Jésus-Christ. La cornemuse qu'est l'aulos bicalame, dont on attribue la découverte au grec Marsias, est l'instrument de la fête et du culte de Dionysos. C'est une tragique découverte puisque son inventeur défié par Apollon sera vaincu et écorché vif pour le plus grand triomphe de la raison apollinienne et la suprématie des instruments à cordes.

On retrouve la cornemuse dans toute l'Europe ainsi qu'en Asie et je ne citerai que quelques appellations de cette dernière dans nos différentes régions françaises : elle est *cornemuse* en Berri et en Bourbonnais, *bignou-koz* en Bretagne, *loure* en Normandie, *cabrette* et *chabrette* en Auvergne, *chabretta* en Limousin, *boudego* en Languedoc, *yeuse* en Pays Nantais, *musette* dans la Bresse, *baossac* dans les Landes.

La cornemuse dite de berger se compose d'un sac d'air, la bousine ou la buisine, sur lequel se fixe le chalumeau mélodique qui contient l'anche, le porte-vent permet d'insuffler l'air, et le tuyau bourdon repose sur le bras ou sur l'épaule. Les tonalités les plus utilisées sont le si bémol comme la clarinette, le la et le do. Rappelons pour ce qui est de la relaxation et des techniques de méditation, que la ligne mélodique couplée avec des bourdons est la même technique utilisée au Tibet lors des prières et dans les bonpos.

Le *riagling* par exemple, que l'on retrouve au Tibet, est une sorte de hautbois qui se joue en couple, l'un suit un thème mélodique tandis

que l'autre donne une note en bourdon. La description nous démontre bien qu'il s'agit là d'un instrument phallique.

Il m'a plu de m'intéresser à cette réunion toute symbolique de deux instruments, cette espèce d'union d'ailleurs entre Apollon et Dionysos, peut-être réconciliés, l'union du soleil et de la terre, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'amour et de la mort peut-être, de la dualité en tout cas, de la dyade éternelle.

Pendant une dizaine d'années, j'ai pu observer en tant que musicien traditionnel d'une part, en tant que chercheur d'autre part, la façon dont fonctionnait le bal traditionnel, autant au présent qu'au passé grâce à des rencontres avec de vieux musiciens traditionnels.

Je parlerai rapidement de la tonalité. On a vu par rapport aux instruments que les musiciens traditionnels jouent en général des airs en do, en sol, en ré ou en mi, quelquefois en la, dans le majeur et dans le mineur avec des passages du mineur au majeur dans le même air de danse, ce qui est assez surprenant. Ce balancement entre dominante majeure et dominante mineure peut donner à notre oreille plutôt habituée à des harmonisations dans le majeur une impression de fausseté. Mais nous savons qu'en musicothérapie, ce jeu entraîne des effets de lâcher-prise.

Si on écoute un musicien traditionnel, on s'aperçoit qu'en fait il permet un balancement, une ponctuation au niveau des notes de musique à travers tout le corps du danseur. C'est une véritable promenade corporelle de notes en notes, touches à touches, en élévation, en étirement, pendant que la résonance des bourdons entraîne une vibration, un véritable massage en profondeur des zones situées en général au-dessous du plexus solaire, du moins très proche des zones pelviennes, vers le hara des Hindous !

Les danses s'organisent toujours à partir d'un tempo relativement lent — 83 à 90 battements de métronome — quelquefois même moins

vite, la vitesse du pouls normal, très légèrement accélérée. En général, ce sont des promenades en couple où l'on délimite ainsi l'espace de la danse. De quart d'heure en quart d'heure, le rythme va s'accélérer pour passer de rondes marchées à des danses plus sautées, des polkas, des scottishs, des bourrées, des rondos.

Le musicien permet aussi au danseur de se reprendre en redonnant un tempo plus lent de temps à autre. Le timbre et l'instrumentation vont être quelque chose d'important, nous savons que c'est un facteur essentiel de déclenchement d'émotions. Le couple d'instruments que sont la vielle et la cornemuse, un instrument à corde, un instrument à vent, va plutôt créer une espèce d'enveloppe dans laquelle se trouve le danseur pendant que les bourdons de la vielle, plus rotatifs, entraînent une perception plus nette des rotations — je vous le ferai percevoir tout à l'heure au cours de l'audition de cassettes.

Nous savons d'ailleurs que les rotations sont la base de la mise en place de transes.

Je vais vous parler maintenant un peu plus de ce bal traditionnel qui vient ponctuer le quotidien du villageois. La fête va réinstaurer le corps dans une démarche de séduction, de dialogue sans faux-fuyant ni lumière tamisée. Les corps se retrouvent dans une démarche inter-relationnelle permettant à chacun, à travers cette fête rituelle, de tenter de régler sa problématique au corps bien sûr, mais également sa problématique relationnelle autour de la « tragédie » familiale.

Ce ne sont pas des relations de couple instituées indifférentes aux autres que l'on retrouve dans le bal musette par exemple, ni la situation des bals modernes ou disco où une population homogène s'éclate sans doute mais par rapport à qui, par rapport à quoi, par rapport à quel repère ? Peut-on alors parler de lever des tabous, de transgression là où il n'y a ni interdit, ni tabou, ni avant, ni pendant,

ni après, d'où vont émerger violences, passages à l'acte mortifères… Il suffit de prendre les journaux du lundi matin…

Nous voyons, dans le groupe traditionnel, différentes interrelations de soutien et de reconnaissance, c'est un rite de passage encadré par les adultes. En général, personne ne reste isolé et non choisi. Même ceux qui se croient mauvais danseurs. Il faut se rendre compte dans ce genre d'animation qu'il n'est pas question de n'être que spectateur, de faire « banquette » ou « tapisserie ».

Nous retrouvons exactement les mêmes choses qu'en transe. Chacun peut, sans rien redouter, mettre son corps en scène et dialoguer avec l'autre. Les individus m'apparaissent alors comme narcissiquement rechargés. Je reprendrai le terme de déparasitage utilisé par Jacques Donnars.

La danse reprend donc là sa véritable fonction sociale de séduction et d'expression de la sexualité des participants, de rite de passage d'un état à un autre, sans que pour cela il y ait besoin de fermer la lumière et de laisser supposer dans la pénombre. Là chacun admet ce qu'il ne peut pas dire, accepte positivement les élans du partenaire et ses tentatives pour se faire remarquer, pour séduire. Protocole peut-être archaïque mais peut-être pas déraisonnable.

Il est évident que les danses de ce type sont celles d'une représentation d'âges hétérogènes. Je dirais sans vouloir paraphraser Tintin que c'est de 7 à 77 ans que l'on participe à la fête du village. Ce n'est pas ce qu'on retrouve, dans ce qu'on appelle l'animation folk où on trouve des gens qui sont pratiquement du même âge et où on ne retrouve pas cette notion de la fête.

En effet, cette danse traditionnelle — j'en ai parlé au début — soutient une certaine forme d'idéologie qui est née après 1968 dans le cadre des grandes concentrations urbaines, ce que l'on a appelé le *folk-dancer* qui se réapproprie l'expression des aspirations du rural, du vécu refoulé,

des fantasmes de la société paysanne. C'est quelqu'un qui s'habille d'ailleurs avec des vêtements paysans datant d'une cinquantaine d'années, on le voit moins souvent maintenant. Il aspire souvent, sans sens critique, à un retour à la terre un petit peu idéalisée.

Riesman en avait donné d'ailleurs une interprétation en disant qu'il était un citadin banlieusard, ce *folk-dancer* en quête d'attitudes intradéterminées et qui devient en ses distractions et ses goûts consommateur artistique et artisanal. Le *folk-dancer* désire quelque chose de meilleur mais il ne sait pas où le trouver, alors il abandonne les possibilités utopiques du futur parce que, dans sa haine du présent qu'il interprète, il est poussé à retomber dans le vain effort de ressusciter le passé pour en faire le modèle de son divertissement.

Cela était développé d'ailleurs par Georges Bertin dans sa thèse de doctorat, que je vous conseille de lire ainsi que tout ce qu'il a pu écrire sur la fête.

Dans ces groupes de danseurs qui s'expriment entre convertis, laissant peu de place aux profanes, j'ai ressenti plutôt une grande dépression due, à mon sens, à une impossibilité à projeter et à s'identifier, du fait d'une absence de modèle, du refus de modèle identificatoire vivant.

La musique traditionnelle est la musique accompagnatrice des naissances, des fiançailles et de la mort. Elle sous-tend l'imaginaire tout entier, les fantasmes, les envies de transgression de la loi. Elle veut permettre que s'expriment les dysfonctionnements d'une microsociété et aussi les dysfonctionnements personnels et interpersonnels provoquant une sorte de catharsis bienfaisante en expurgeant également tout ce qui était gênant, en traitant, en perlaborant même.

Dans le bal traditionnel, on trouve une certaine empathie entre les musiciens ou le musicien et les danseurs. Ainsi vont se mettre en place les mécanismes de projection et d'identification. Le groupe, comme nous l'avons vu, est plutôt hétérogène. L'affrontement existe entre les

différents groupes d'âge mais il est canalisé au plan du corps et verbalisé.

Ceci est, à mon avis, perçu par les acteurs présents avec une réflexion, une mentalisation consciente des problèmes de communication, restaurant ainsi une possibilité d'échange à un plan supérieur, chacun y reconnaît l'autre, sa place, ne se sent plus menacé, il n'y a plus de place à prendre mais des places à attendre.

L'adolescent s'y retrouve sexuellement reconnu, responsabilisé, libre, mais non abandonné. Après s'être reconnus sans s'illusionner, différents avec leurs propres valeurs, j'ai vu des gens repartir dans la vie dispos et dynamiques, ouverts à eux-mêmes autant qu'aux autres. Cette recherche sur le terrain et les différents paramètres qui y interfèrent m'ont permis d'envisager un certain nombre d'hypothèses, en particulier à partir de cette notion de fête et de l'érotisation de ce qui se passait dans l'espace festif traditionnel.

L'érotisme est parlé, mimé, chanté, ou vécu dans le corps par des passages à l'acte agréables, le foin étant d'ailleurs bien accueillant dans nos campagnes, un petit peu moins maintenant du fait de l'ensilage de plus en plus important.

La danse se suffit en elle-même, il suffit de regarder des danseurs de drao ou de rondes cauchoises ; nous sommes en général très rapidement proches d'états d'hypnose, du moins hypnotiques. L'aspect archaïque et archétypique autant de la musique que du groupe et de ses désirs m'ont amené à formuler des hypothèses quant à l'utilisation de cette musique en transe.

Ces hypothèses m'ont amené à proposer un travail de recherche plus important, en particulier en studio-son, et je dois dire que l'Université Rurale Normandie-Maine m'a été d'une grande aide. Pendant trois ans, nous avons essayé de travailler avec des instrumentistes, bien sûr des musiciens traditionnels, autour de la

vielle et de la cornemuse en essayant de respecter le modèle du bal traditionnel.

Puis nous avons isolé les bourdons et nous sommes arrivés à composer des lignes de bourdon qui sont très proches des mantras et que je vous propose d'écouter maintenant si vous le voulez.

Ce travail s'est structuré, ce qui nous a permis de mettre en place des cassettes que vous pouvez vous procurer pendant ce colloque, des cassettes qui regroupent quatre séances de relaxation ou de transe que nous avons définies ainsi : le début des cassettes est sur un rythme relativement rapide qui rappelle le début du bal traditionnel. Nous avons ensuite mis en place des choses beaucoup plus lentes. Ces morceaux plus lents, en général, sont des créations d'un vielleux.

Nous avons ensuite progressivement supprimé la mélodie pour ne laisser apparaître que les bourdons et nous obtenons ainsi quelque chose de très harmonique qui peut donc ressembler au bompo tibétain ou à certains mantras.

Cette musique, du fait de l'archer de la vielle dont je vous ai parlé et qui est en forme de cercle, permet un mouvement très rotatoire mais non linéaire, très intéressant au niveau de la transe. D'ailleurs Chabrane Sebna, que certains ici connaissent et qui est un chaman soufi, m'en parlait ainsi en me disant qu'il utilisait ces cassettes en transe et qu'elles étaient excellentes au niveau du décrochage. Venons en au mode d'écoute et à l'utilisation de ces cassettes qui ont été réalisées : elles durent en général entre 35 et 40 minutes, c'est quelque chose de progressif qui est proposé, en particulier au niveau de l'isolation des bourdons. Il y a 4 séances sur ce coffret de 2 cassettes avec une isolation au niveau des bourdons qui semble un petit peu étrange. Cette isolation est de plus en plus importante, de plus en plus longue.

Il m'apparaît évident que les thérapeutes qui souhaiteraient utiliser ces cassettes-là les auditionnent autant que possible un petit peu avant pour situer les différents passages. Je proposerais aussi que, comme en musicothérapie, avant de faire complètement auditionner la cassette à des patients, de faire auditionner un certains nombre d'extraits, par exemple trois extraits, afin d'éviter tout problème d'allergie musicale.

Le premier temps de musique de la cassette correspond à une musique de tension, cela dure environ entre 10 et 15 minutes. C'est en général composé de musiques traditionnelles relativement anciennes et très reconnaissables. Nous avons ensuite une musique beaucoup plus lente qui s'apparente plutôt à des rythmes de valses et qui va peu à peu amener à une détente puis une musique dont je vous ai parlé tout à l'heure qui est une musique de composition, donc très rotative. Les rotations sont relativement lentes, ce qui peut amener notre sujet dans un état de transe. Bien entendu, on peut l'écouter d'autres manières, allongé ; évidemment chaque sujet peut adopter la position qu'il souhaite le plus ou qui lui paraît la plus agréable.

Ainsi on peut écouter cette musique allongé, debout, en transe statique ou dynamique. C'est vrai que dans les premiers temps de la cassette, un certain nombre de sujets vont peut-être même avoir envie de danser, de tourbillonner sur place avec la musique. Bien entendu, il est nécessaire de mettre en place des aides qui vont favoriser la rotation des personnes qui ont accepté de faire cette transe.

Dès la fin de la transe, on essaiera comme d'habitude d'entourer la personne le mieux possible sans l'empêcher — il s'agit de protéger —, sans gêner.

Pour mettre en place une technique de transe vraie, je propose, pendant la première partie d'audition de la cassette, de former un cercle, d'écouter debout cette musique et de pratiquer des mouvements respiratoires afin d'entraîner une hyper-oxygénation,

puis une action sur les canaux labyrinthiques au niveau de l'oreille interne par rotation lente. L'hyper-oxygénation du cerveau se met en place grâce à un certain nombre de mouvements de respiration nasale, d'hyperventilation qui vont donc avoir une action sur les canaux semi-circulaires et sur les aires corticales sensitives, en particulier auditives, et permettre ainsi l'accès à une intériorisation et un voyage de plus en plus profond.

Je propose ensuite aux sujets de s'asseoir sur le sol, de se laisser porter par la musique. S'ils le souhaitent, ils peuvent se relever et recommencer les rotations, s'arrêter, les yeux peuvent être clos, cela dépend du nombre d'aides qui peuvent être disponibles autour de chaque sujet. On va ensuite laisser le sujet rentrer dans sa transe comme je le dit plus haut. En fin de cassette, nous allons travailler avec le sujet tranquillement, le rassurant autour de sa récupération respiratoire, sa détente. Bien entendu, on peut envisager une verbalisation pour ceux qui le souhaitent ainsi que la mise en place d'un psychodrame pour les différentes personnes qui souhaiteraient mettre en scène ce qu'elles ont vécu pendant leur transe.

Jean-François BEAUCHÊNE

Sophrologue, Psychothérapeute,

Psychomotricien

Georges Bertin. *Conclusion*

Posséder ou être possédé ? *Soit u*n paradoxe inscrit au coeur du langage dans ce mot ***Possessions*** dont les linguistes nous apprennent qu'il doit être référé à a la racine indo-européenne SEK qui signifie assis, établi…appuyée par le préfixe POS qui indique la position.

Au fil des pages ci-dessus présentées, nous constatons que cette signification se manifeste dans l'ensemble des champs culturels observés, et ce, parfois contradictoirement.

Etre possédé, c'est, de manière dynamique, être *animé,* de façon plus ou moins consentie par une puissance, une entité, un dieu…jusqu'à ce que, dans certains cas, il vous traverse avec la voix d'un autre ou du Tout Autre. Là, être possédé, -comme nombre de témoignages et de savantes analyses le soulignent-, c'est participer de la création incessante du monde, de l'esprit qui surpasse, en les habitant- les corps et la matière…où ils s'installent et agissent pour instituer une société en train de se faire. Les possédés en sont les accoucheurs de sens depuis ce que Castoriadis nommait le « Chaos Abîme Sans fond ».

Etrre possédé c'est dans le même temps exprimer « sa » catharsis, et actualiser les Mystères antiques. Les poètes ont toujours su y puiser leur inspiration.

Posséder, c'est aussi et dans une suite logique, du fait de l'imposition des rituels qui confèrent aux « initités possédés » un statut particulier, s'instituer dans une logique de pouvoir qui ne cesse de tenter la captation de la puissance sociétale qui s'est manifestée. Les clercs (éclairés), de tous les continents et de toutes les époques, s'y accomplissent depuis cette possession.

En ces temps de mutations se font jour, y compris dans les cultes de Possession, syncrétismes et langages multisensoriels, correspondances des mythes et croyances. Et les puissances instituées, comme à chaque époque ne manquent pas d'en tenter l'appropriation pour conforter leurs positions. L'on voit ainsi des puissances politiques y recourir volontiers.

Dans des contextes désormais transculturels, les Possessions sont dés lors un bon analyseur de ce qui se joue sur la scène mondiale, entre le recours à un imaginaire social créateur qui ne peut que se référer à nos racines les plus prégnantes dans une dialogique incessante et des mythes et des structures instituantes de l'imaginaire et la tentation réactionnaire que ceux-ci, dans un positionnement qui favoriserait l'institué en anesthésiant les acteurs, nous cachent les dynamiques à l'oeuvre…

Angers, le 15 11 2016

Georegs Bertin, membre du Centre de recherche sur l'imaginaire,

directeur de recherches au CNAM des Pays de la Loire.

Directeur de la revue Esprit Critique (2006-2016).

http ://www.espritcritique.fr

Président d'honneur du CENA, Cercle d'Etudes nouvelles d'anthropologie

http ://cena12.fr

ouvrage publié avec l'aide du CNAM des Pays de la Loire pour la version en ligne

Editions du Cosmogone d’anthropologie

Cercle d’Etudes nouvelles

et des éditions du Coosmogone pour le livre.

co direction Jean Marie Brohm et Georges Bertin .2016